ZNAK

MIESIĘCZNIK

III TYDZIEŃ FILOZOFICZNY KUL

72

KRAKÓW

ROK XII CZERWIEC (6) 1960

REDAGUJE ZESPÓŁ

Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski.

Redaktor Naczelny: **Jacek Woźniakowski**
Sekretarz Redakcji: **Stefan Wilkanowicz**

Adres redakcji: Kraków, Sławkowska 32, I p. tel. 556-21
Redakcja przyjmuje we wtorki i piątki, godz. 13—15
Adres administracji: Kraków, Wiślna 12, I p. tel. 213-72
Administracja przyjmuje codziennie od godziny 9—13.

Cena zeszytu zł 12.—

Prenumerata:

krajowa		zagraniczna	
miesięcznie	zł 12.—	miesięcznie	zł 16.80
kwartalnie	„ 36.—	kwartalnie	„ 50.40
półrocznie	„ 72.—	półrocznie	„ 100.80
rocznie	„ 144.—	rocznie	„ 201.60

Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty.

Wpłaty na konto administracji Kraków, Wiślna 12, PKO nr 4-9-831.

Prenumerować można również przez urzędy pocztowe i listonoszy, oraz wpłacając na konto „Ruchu" Kraków, Worcella 6, PKO nr 4-6-777.

Prenumeratę zagraniczną należy wpłacać na konto administracji PKO Kraków Nr 4-9-831, lub na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wilcza 46 — PKO 1-6-100024.

Egzemplarze archiwalne „Znaku" — od Nru 36 począwszy — nabywać można w **Administracji miesięcznika „Znak", Kraków, ul. Wiślna 12** oraz w następujących księgarniach:

Katowice: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; **Kraków:** Księgarnia Krakowska, ul. św. Krzyża 13 i Księgarnia „Veritas", ul. Sławkowska 20; **Poznań:** Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1: **Wrocław:** Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

Maszynopis otrzymano 20. IV. 1960 — Druk ukończono w maju 1960
Format A5 — Papier druk. sat. kl. VII 61×86 60 g — Ark. druk. 9½
Zam. 143 20. IV 1960 — Nakład 7.000+350 egz. — E-18

Krakowskie Zakłady Graficzne Zakład Nr 7, Kraków, ul. Kazimierza Wielk. 95

ZNAK
MIESIĘCZNIK

ROK XII • Nr 72 (6)

Czerwiec 1960
KRAKÓW

Ks. CHARLES JOURNET

DAR ZIELONYCH ŚWIĄT

Istnieje ktoś, kto niedostrzegalnie pracuje dla Kościoła, a jest to Bóg ukryty, który w tajemniczy sposób oświeca każdego człowieka. Tę niewidoczną pracę przypisuje się szczególnie Duchowi Świętemu[1].

Duch Święty jest u samego zawiązku Kościoła, kształtuje go i ożywia.

Głową Kościoła jest Chrystus Pan w swej ludzkiej naturze, ale nadprzyrodzone dary, których udziela członkom ciała mistycznego, otrzymuje On od Bóstwa. Tak jak żelazo rozpala się w zetknięciu z ogniem, tak ludzka natura Chrystusa przez Bóstwo, które się nią posługuje, ożywia cały Kościół. A zatem Bóstwo, Trójca Święta jest poprzez Człowieczeństwo Chrystusa pierwszą przyczyną istnienia i życia Kościoła.

Cała Trójca Święta, Ojciec, Syn i Duch Święty daje Kościołowi jego duszę, to znaczy immanentną więź, która go łączy, siłę wewnętrzną, która go koordynuje; głównymi jej elementami są: immanentna orientacja z mocy władzy prawodawczej, charakter sakramentalny i łaska sakramentalna, rozkwitająca w miłości sakramentalnej, najwyższej wewnętrznej przyczynie jedności ciała mistycznego.

Podobnie jak nie można o czymś pomyśleć, by natychmiast nie powstało w nas pojęcie tej rzeczy, to znaczy niematerialne, wewnętrzne słowo, wywodzące się z poznania, i podobnie jak nie ma miłości, bez tego by w was nie powstała pewna skłonność, pociąg,

---

[1] Fragmenty art. pt. *Le Saint Esprit principe de l'Eglise* zamieszczonego w „La Vie Spirituelle", 1934.

ciężar pociągający ku rzeczy ukochanej — tak też Bóg przez myśl Swoją rodzi słowo niematerialne. Słowo tak nieskończone jak On Sam; a z miłości wzajemnej Ojca i Syna pochodzi Ciężar, Miłość nieskończona, którą jest Duch Święty. Wynika stąd — powiada św. Tomasz z Akwinu — że „miłość, którą kochamy Boga, w sposób właściwy przedstawia Ducha Świętego". Jest On w nas jak by ciężarem pociągającym nas ku Bogu. Pisze dalej św. Tomasz, że „chociaż miłość będąc w nas jest skutkiem działania Ojca i Syna i Ducha Świętego, to jednak mówi się, że w szczególniejszy sposób jest w nas przez Ducha Świętego" (*C. Gent.*, IV, XXI), przypisuje Mu się ją jako coś Jemu właściwego.

To samo będzie można powiedzieć nie tylko o miłości, ale i o tym, co Duch Święty sprawia w Kościele — pokój, synowską bojaźń, boską pociechę: „Kościół cieszył się pokojem w całej Judei, Galilei i Samarii, wzrastając i postępując w bojaźni Pańskiej i napełniając się pociechą Ducha Świętego" (*Dz. Ap.*, IX, 31).

Jedność Kościoła, która jest również dziełem trzech Osób Boskich, przypisuje się szczególnie Duchowi Świętemu, dlatego, że jest skutkiem miłości; a także dlatego, że, jak mówi św. Augustyn (*Sermo* 71, nr 33), jedność ta jest na podobieństwo Ducha Świętego, w którym można widzieć więź łączącą Ojca i Syna. „Odpuszczenie grzechów — w którym duch niezgody zostaje obalony i wygnany — a zatem więź jedności Kościoła Bożego jest — oczywiście przy współpracy Ojca i Syna — niejako dziełem właściwym Duchowi Świętemu, gdyż sam Duch Święty jest jak by więzią Ojca i Syna, a Syn jest Synem tylko Ojca. Ale Duch Święty jest Duchem jednego i drugiego, Ojca i Syna".

Przypisuje się więc Duchowi Świętemu, że jest źródłem i podstawą Kościoła. On go poświęca i objawia w dniu Zielonych Świąt: „Gdy nadeszły dni Zielonych Świąt, byli wszyscy razem na tym samym miejscu. I stał się z nagła z nieba szum jak by nadchodzącego wichru gwałtownego i napełnił cały dom, gdzie siedzieli. I ukazały się im rozdzielone języki na kształt ognia, który spoczął na każdym z nich z osobna. I wszyscy napełnieni byli Duchem Świętym i poczęli mówić różnymi językami, jako im Duch Święty mówić dawał" (*Dz. Ap.* II, 1—4). Duch Święty zachowuje też Kościół w jedności: „Łaska Pana Jezusa Chrystusa oraz Duch Święty ze swymi darami niech będzie z wami wszystkimi" (*II Kor.*, XIII, 13). On też rozdziela różnorodne funkcje w Kościele: „Duch objawia się każdemu ku ogólnemu pożytkowi. Jednemu bywa dany przez Ducha dar mądrości, innemu zaś dar umiejętności wedle tego samego Ducha; innemu znów dar wiary przez tegoż Ducha, a innemu dar uzdrawiania przez tegoż jedynego Ducha; temu dar czynienia

cudów, drugiemu dar proroctwa, trzeciemu rozróżniania duchów; jeszcze innemu dar języków, owemu dar wykładania języków. Lecz to wszystko działa jeden i ten sam Duch, rozdzielając swe dary każdemu poszczególnie, tak jak chce" (*I Kor.* XII, 7—11).

Duch Święty rządzi przez Chrystusa całym Kościołem, lecz w sposób ukryty i niewidzialny.

Gdyby w człowieku istniała jakaś ukryta moc, która by ożywiała samą głowę, a przez nią wszystkie członki ciała, można by przyrównać jej rolę do roli Ducha Świętego w Kościele (wyraz „Kościół" można tu przyjąć w trojakim znaczeniu, „szerokim", „średnim" i „zacieśnionym".

Pisze św. Augustyn (*Sermo* 267, nr 4):

„Chcecie posiadać Ducha Świętego? Słuchajcie bracia. Duch, który ożywia każdego człowieka, nazywa się dusza. Spójrzcie na to, co dusza czyni w ciele. Ożywia wszystkie członki; sprawia, że oczy widzą, uszy słyszą, że człowiek ma zmysł węchu, że mówi, pracuje, chodzi. Dusza obecna jest w całym ciele i ożywia całe ciało jednocześnie. Wszystkim jego członkom daje życie i właściwą im funkcję. Bo ani oko nie słyszy, ani ucho czy język nie widzi, ani oko czy ucho nie mówi. A wszystko — ucho, język itd. — żyje. Funkcje są różnorodne, życie jest wspólne. Taki jest Kościół Boży: przez jednych świętych czyni cuda, przez innych głosi prawdę, w jednych zachowuje dziewictwo, w drugich cnotę małżeńską, w różnych świętych sprawia różne cnoty. Każdy ma właściwą sobie funkcję, ale wszyscy mają to samo życie. A czym dusza jest dla ciała człowieka, tym Duch Święty jest dla Ciała Chrystusa, którym jest Kościół. Duch Święty sprawia w całym Kościele to, co dusza we wszystkich członkach ciała".

Św. Bazyli mówił, opierając się raczej na roli Ducha Świętego jako formalnej przyczynie Kościoła:

„Jak całość jest w częściach, tak Duch Święty jest wszędzie przez rozdawnictwo swych darów. Wszyscy jesteśmy członkami jedni drugich przez to, że otrzymujemy wszyscy z łaski Bożej różne dary... Wszyscy mają jedni o drugich wzajemną troskliwość. Zjednoczeni są w tej samej duchowej wspólnocie przez wzajemne wrodzone przywiązanie. Toteż gdy jeden z członków cierpi, wszyscy z nim współcierpią, gdy jednego spotyka zaszczyt, wszyscy są razem z nim zaszczyceni. Tak więc jak części są w całości, tak każdy z nas jest w Duchu, bo wszyscy zostaliśmy ochrzczeni w jednym ciele, w jednym jedynym Duchu" (*Lib. de Spir. S., P. G.* 32, *col.* 181).

Zastanówmy się teraz nad osobowością Kościoła.

Jeśli Duch Święty jednoczy Kościół — nie w ścisłym znaczeniu oczywiście, jakoby formalnie stanowił jego jedność — ale urzeczywistniając tę jedność, jeśli go otacza swą potężną, nieomylną, stałą opieką, musi więc być podmiotem, któremu należy przypisać rozszerzenie Kościoła po świecie. To Duch Święty pisze ognistymi literami historię Kościoła w czasie, ożywiając jego cnoty, wykorzystując jego słabości — słabości jego sług — można by tu przytoczyć powiedzenie portugalskie „Bóg pisze prosto po liniach krzywych", jest On więc odpowiedzialny za życie Kościoła, za jego zdobycze, walki, zmartwychwstawania. A jeśli nazywamy osobowością to, co pozwala istocie duchowej odegrać niezależną rolę w świecie, być kimś, komu można przypisywać inicjatywę, wolne działanie, trzeba przyznać, że w Duchu Świętym musimy widzieć ostateczne źródło osobowości Kościoła.

Ks. Clérissac (*Le mystère de l'Eglise*, 1918 s. 55) przypomina, że przypisując ten artykuł Duchowi Świętemu, niczego nie ujmujemy Trójcy Świętej, gdy dzieła zewnętrzne przypisujemy niepodzielnie całej Trójcy Świętej. Rozdział swej książki, poświęcony osobowości Kościoła, rozpoczyna on tymi słowami wyznania wiary: *Et unam sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam.*

Ta czwarta część symbolu nicejskiego, wymieniając atrybuty, czyli właściwości Kościoła, nadaje mu zarazem osobowość i niejako stawia go przed nami. Po trzech pierwszych częściach, odnoszących się do Osób Trójcy Świętej, wskazuje z naciskiem naszej wierze osobowość Kościoła.

*

Czy Kościół jest rzeczywiście osobą, czy też jest to tylko sposób wyrażania się? Jest to ważne zagadnienie i niepodobna go rozwiązać bez krótkiej analizy pojęcia osoby.

Przeciwstawmy najpierw osobę fikcyjną osobie prawdziwej, rzeczywistej.

Można się umówić, że będziemy nazywać osobą jakieś rzeczy nieożywione. Zdarza się to często i ułatwia określenie punktu widzenia, z którego osądzamy jakąś sprawę. W ten sposób na przykład dom, renta jakiejś fundacji itp. stają się skutkiem ujęcia prawnego osobą prawną; są to osoby fikcyjne.

Prawdziwa osoba, przeciwnie, istnieje jako taka rzeczywiście; jeśli prawo uważa Piotra czy Pawła za osoby, to czyni to dlatego, że są nimi rzeczywiście.

Osoba prawdziwa, rzeczywista ma trzy zasadnicze właściwości.

A. Osobą nazywamy jakąś całość samoistną, złożoną z elementów istotnych i stałych, a także z elementów drugorzędnych czy przejściowych, mały świat niezależny, ośrodek bytu i aktywności. Ta całość, ten zespół przez swą spoistość może być przedmi tem, któremu się przypisuje różne przymioty, różne sposoby bycia, działania. We właściwym znaczeniu tego słowa, to nie ciało Piotra istnieje, ani jego inteligencja, ani jego działanie; istnieje Piotr, który posiada ciało, inteligencję, który działa. Pierwszą istotną właściwością osoby jest więc to, że jest czymś całkowitym, całością niepodzielną i nie dającą się udzielić drugiemu, *individuum suppositum*.

B. Mamy jednak dwa rodzaje bytów indywidualnych. Jedne są materialne, jak minerały, rośliny, zwierzęta. Inne są obdarzone duchowością — są to ludzie. I tylko ludzie są osobami. Drzewo i zwierzę jako stworzenia materialne są zamknięte w determinizmie wszechświata. Człowiek jako istota duchowa, rozumna i wolna może częściowo przezwyciężyć ten determinizm. A więc tylko o człowieku można mówić jako o układzie, który sobie wystarcza, niezależnym, zdolnym do kierowania sobą, jako o całości sobie wystarczającej. Stąd druga cecha odróżniająca osobę (*individuum*) *rationalis naturae*.

C. Jeśli osoba jest pewną autonomiczną strukturą, całością rozumną i niezależną, musi mieć, jak powiedzieliśmy, swą konsystencję, swą jedność. Jedność zaś, którą można właściwie przyznawać rzeczom, jest w naturze dwojaka.

Albo chodzi o zasadniczą jedność, bez której substancja nie może istnieć; tak duch i ciało łączą się w nas nie w ten sposób, że łączą w nas anioła i zwierzę, ale w ten sposób, że powstaje nowa substancja, człowiek, który nie jest ani aniołem ani zwierzęciem. To jest jedność w ścisłym znaczeniu, jedność substancjalna. „Całość" natury rozumnej, gdy jest substancjalną jednością, wyraża w sposób doskonały definicję osoby: *rationalis naturae individua substantia*.

Oczywiście — powiedzmy to od razu — Kościół nie jest w ten sposób czymś jednym. Byłoby to bowiem zaprzeczeniem osobowości i nieśmiertelności indywidualnej aniołów i ludzi należących do Kościoła. Jak wiadomo, w XII wieku Joachim de Floris posłużył się słowami Ewangelii (Jan XVII, 22) „Ojcze... aby byli jedno, jako i my jedno jesteśmy", aby twierdzić, że skoro wyznawcy Chrystusa są jednością, nie w ten sposób, że tworzą jedną rzeczywistość (*quaedam una res*), ale jednością nierozłączalnej miłości (*propter unionem indissolubilis caritatis*), więc i Osoby Boskie muszą być podobnie czymś jednym, nie w jednym bycie (*quaedam summa res*),

ale przez miłość, która je łączy. Dziś wpadlibyśmy w przeciwny błąd, gdybyśmy sprzeciwiając się, wszędzie, nawet w teologię wkraczającemu indywidualizmowi, chcieli twierdzić, że jedność Kościoła jest substancjalna na wzór jedności substancjalnej Trójcy Świętej. Czwarty sobór lateraneński potępiając Joachima de Floris, określa to w sposób właściwy:

„Gdy bowiem Prawda prosi Ojca za swymi wiernymi mówiąc „Chcę... aby byli jedno jako i my jedno jesteśmy" (Jan XVII, 22), wtedy, gdy chodzi o wiernych, wyraz »jedno« należy rozumieć jako jedność w miłości, w łasce (*unio caritatis in gratia*); gdy zaś chodzi o Osoby Boskie, wtedy należy rozumieć jedność tożsamości w naturze (*identitatis unitas in natura*). Tak więc Prawda mówi na innym miejscu (Mat. V, 48): »Bądźcie doskonałymi, jako Ojciec wasz doskonałym jest« — co można by wyraźniej powiedzieć: bądźcie doskonali doskonałością łaski, jak Ojciec wasz jest doskonały doskonałością natury (...) Między Stwórcą a stworzeniem nie można bowiem zaznaczyć podobieństwa, nie stwierdzając tym samym jeszcze więcej różnicy" (Denz. 431, 432).

Należy tu jednak dodać, że choć jedność miłości, łącząca Kościół, nie jest z punktu widzenia metafizyki jednością substancjalną, tylko jednością przypadłościową, to jednak jedność ta jest nadprzyrodzona, gdyż jest dziełem Ducha Świętego i formalnie jest dziełem łaski. Przez to więc jest nieporównanie doskonalsza od najwyższych jedności substancjalnych natury, tak samo jak łaska, która z punktu widzenia metafizyki należy do kategorii „jakości", przewyższa nieporównanie cały wszechświat „substancji" stworzonych. Dlatego św. Jan Chryzostom, komentując św. Pawła pisze: (*In Ep. ad Eph., P. G.,* 62, *col.* 72):

„Czym jest jedność ducha? Tak jak w ciele jest tylko jeden duch, który łączy wszystko, nawet to co należy do różnych członków, tak jest i tutaj. Duch bowiem jest dany na to, by łączyć tych, których dzieliła rasa czy obyczaje. Wtedy starzec i młodzieniec, ubogi i bogaty, dziecko i dorosły, kobieta i mężczyzna, wszelka dusza — tworzą jedność. I są ściślej złączeni, niż gdyby byli jednym ciałem".

Każdą społeczność, utworzoną przez ludzką inteligencję czy inicjatywę, można również nazwać osobą zbiorową, osobą moralną. Ale stosuje się ten wyraz w sposób szeroki i nieścisły do społeczności niedoskonałych, a w sposób ścisły i właściwy tylko do społeczności doskonałych.

Społecznościami niedoskonałymi są te, które w sferze dobra doczesnego lub duchowego nie są zdolne doprowadzić człowieka do pełnego rozwoju. Muszą one zatem wejść w skład wyższej społecz-

ności. Gdy je będziemy rozważać z tego punktu widzenia, istnieją one nie same w sobie, ale w innej społeczności. Ich autonomia i ich niemożność udzielania się innym jest względna. Nie są więc osobami w sensie właściwym i ścisłym. Takimi są na przykład rodzina, gmina itd., a także poszczególne kościoły, jak kościół w Efezie, Smyrnie, w Pergamon.

Społecznością doskonałą jest ta, która w sferze dobra doczesnego czy duchowego zdolna jest doprowadzić człowieka do pełnego rozwoju. Będzie to społeczność najwyższa. Istnieje sama w sobie, inne społeczności istnieją przez nią. Taką jest z jednej strony najwyższa społeczność polityczna, którą można nazwać „państwem" — jakiekolwiek by były jej konkretne formy — z drugiej strony: Kościół powszechny. To są dwie formy społeczności, które we właściwym i ścisłym sensie można nazwać osobami.

Obie te społeczności, obie doskonałe, z których każda jest w ścisłym znaczeniu osobowością społeczną, są opatrznościowe, nie w tym samym znaczeniu, ale analogicznie, proporcjonalnie; bo społeczność polityczna jest osobą w naturalnym porządku, a Kościół w porządku nadprzyrodzonym.

Celem społeczności politycznej jest wspólne dobro doczesne, to znaczy dobro odpowiadające naszej naturze, tak materialne, jak duchowe — wartości naukowe, etyczne, artystyczne — w których każdy może znaleźć oparcie w walce rozumu ze zwierzęcością. Oczywiście, że tak pojęte wspólne dobro doczesne jest wolą Boga. W głębi naszej natury tkwi pragnienie, przez które Bóg skłania nas do życia w społeczności i żąda, by wolnym wyborem iść za tym pierwszym porywem. Tak więc społeczność polityczna jest dziełem ogólnej Opatrzności, poprzez którą Bóg kieruje wszystkie stworzenia wszechświata do właściwych im celów, zgodnie z różnorodną ich naturą. Społeczność polityczna, otrzymując swą pierwszą spójnię od Opatrzności rozciągającej się na całą naturę, będzie więc naturalną osobą społeczną.

Kościół ma inne cele. Istnieje na to, byśmy już nie byli „małymi dziećmi, które unosi fala tam i sam, a wiatr błędnej nauki przerzuca na wszystkie strony, tak że stają się igraszką oszukańczej gry fałszerzy, lub ofiarą chytrości, którą przebiegle stosują błędne doktryny. Raczej kierując się szczerą miłością wrośniemy całkowicie w Tego, który jest głową: w Chrystusa" (*Ef.* IV, 14—15). Więź stworzona, która najściślej łączy Kościół, jest niejako przedłużeniem miłości samego Chrystusa, jest jak by podobieństwem niestworzonej jedności natury, łączącej odwiecznie Osoby Boskie. „A nie tylko za nimi proszę, ale i za tymi, którzy dla słowa ich uwierzą we mnie, aby wszyscy byli jedno, jako i my

jedno jesteśmy. Jam w nich a Ty we mnie, tak by byli w jedności doskonałymi i aby świat poznał, żeś Ty mnie posłał" (Jan XVII, 20—21). Nie jest to, jak widzimy, społeczność naturalna. To ojczyzna życia wiecznego, gdzie znany jest i miłowany jedyny prawdziwy Bóg i Ten, którego posłał, Jezus Chrystus. W inny sposób Bóg kształtuje, podtrzymuje i ożywia Kościół, a inaczej rządzi wszechświatem natury. Kościół nie jest pozostawiony ogólnej tylko Opatrzności, tej, która podtrzymuje kształtowanie się społeczności politycznej. Kościołem opiekuje się specjalna Opatrzność, działająca poprzez Chrystusa: „dana mi jest wszelka władza na niebie i ziemi. Idąc tedy nauczajcie... Oto ja jestem z wami po wszystkie dni aż do skończenia świata". Daje to Kościołowi przeznaczenie szczególne. Oto dlaczego jest on ponad wszystkie inne społeczności osobą społeczną nadprzyrodzoną.

Poprzez człowieczeństwo Jezusa Bóg-Duch Święty kształtuje Kościół i wprowadza go w świat jako osobę. Obdarzywszy go wszystkim, co potrzeba, by mógł istnieć sam w sobie i by mógł działać niezależnie wobec świata, nie zostawił go samego. Zachowuje Swoją z nim łączność przez szczególną Opatrzność, nieustanną troskliwość i miłość tak zazdrosną, że Sam jest odpowiedzialny za jego działanie. Tak jak wszystko, co czyni człowiek, sprowadza się w końcu do jego „ja", do jego osoby, ukształtowanej formalnie przez ostateczną doskonałość, stawiającą go w rzędzie bytu substancjalnego, tak wszystko, co czyni Kościół, zwłaszcza gdy pokonuje ataki przeciwników albo słabości własnych dzieci, sprowadza się ostatecznie do Ducha Świętego, który jest z nim złączony — oczywiście nie hipostatycznie, w porządku bytu, ale w porządku działania. Stąd owe mocne słowa Ojców Kościoła, np. św. Ireneusza: „Gdzie jest Kościół, tam jest Duch Boży, gdzie jest Duch Boży, tam jest Kościół i wszelka łaska; Duch zaś to prawda". Św. Jan Chryzostom pisze: „Gdyby tam nie było Ducha, to już by Kościół nie istniał; ale jeżeli Kościół istnieje, to oczywiście jest w nim Duch" (*De S. Pentecoste, P. G.*, 50, 459).

Życie i działanie Kościoła przypisuje się ludzkiej naturze Chrystusa Pana: „Szawle, Szawle, czemu m n i e prześladujesz", ale najwyższą przyczyną tego życia i działania jest cała Trójca Święta, Ojciec, Syn i Duch Święty. Często wskazuje się tylko na Ducha Świętego, ponieważ pochodzi przez miłość, Jemu więc można przypisać miłość stworzoną, będącą w sercu Kościoła. To jest najwyższa przyczyna, dla której Pismo św. może sprowadzać całe życie Kościoła do Ducha Świętego.

Gdy zostanie zesłany w dzień Zielonych Świąt Duch Święty, według słów Chrystusa Pana, „przekona świat o grzechu, że nie wierzą we mnie, o sprawiedliwości, bo idę do Ojca i już mnie nie ujrzycie, i o sądzie, bo książę tego świata już został osądzony" (Jan XVI, 8—11). Znaczy to: o grzechu, bo Duch Święty okaże w całym blasku boskość Kościoła, a zatem okaże, że Bóg posłał Chrystusa Pana, by go założył, i że ci, którzy Mu się sprzeciwiali, nie chcąc w Niego uwierzyć, walczyli z samym Bogiem; o sprawiedliwości — bo Kościół zastępuje Go na ziemi, więc zabezpieczywszy dzieło Odkupienia Chrystus Pan nie musi już pozostawać w świecie, rządzonym przeważnie prawami zepsucia, cierpienia i śmierci, ale będzie mógł wznieść się do wyższego świata, w którym już nie będzie panować ani cierpienie, ani śmierć; o sądzie — bo nada Kościołowi zryw tak potężny, że wszystkie ataki piekła nie potrafią go pokonać i okaże się jasno, że książę tego świata, mimo rozpaczliwej zawziętości ostatnich szturmów, jest wirtualnie pokonany.

W dniu Zielonych Świąt Kościół niepowstrzymanie zaczyna się rozszerzać. Opisują Dzieje Apostolskie jak mocą Ducha Świętego, wychodząc z Jerozolimy zdobywa powoli Judeę, Samarię, „aż po krańce ziemi" (*Dzieje Ap.* I, 8).

*

Duch Święty rządzi Kościołem wieloma sposobami.

A. Oświeca go mocą władzy prawodawczej, bądź to dając apostołom moc nauczania nauki objawionej, bądź obdarzając całą jurysdykcję Kościoła darem wiernego zachowania i nieomylnego tłumaczenia depozytu objawień apostolskich. „Gdy przyjdzie Duch prawdy, n a u c z y w a s w s z e l k i e j p r a w d y. Bo nie od siebie mówić będzie" — nie przyniesie innej nauki niż nauka Ojca, ale tak jak Jezus „cokolwiek usłyszy powie, i co ma nadejść, oznajmi wam. On mnie uwielbi, b o z m o j e g o w e ź m i e, a w a m o z n a j m i. Wszystko, co ma Ojciec, moim jest. Dlatego powiedziałem, że z mego weźmie, a wam oznajmi" (Jan XVI, 13—15). I dalej: „To wam powiedziałem wśród was przebywając. Lecz Pocieszyciel (to znaczy ten, który objaśnia), Duch Święty, którego Ojciec pośle w imię moje, On was wszystkiego n a u c z y i p r z y p o m n i w a m wszystko, cokolwiek wam powiedziałem" (Jan XIV, 25—26). Mamy tu dwa działania Ducha Świętego: z jednej strony odnosi się ono do samych apostołów, niezdolnych z początku do udźwignięcia całej prawdy, i tych nauczy zrozumienia owych objawień; z drugiej strony będzie przypominał im i ich następcom nieomylnie naukę Chrystusa. Toteż Kościół zebrany na soborze

w Jerozolimie, świadomy tej cudownej pomocy, będzie mógł tymi słowami rozstrzygać trudności: „Albowiem zdało się Duchowi Świętemu i nam" (*Dz. Ap.* XV, 28).

B. Oświecając wiernych na mocy władzy prawodawczej, Duch Święty przenika ich dusze przez sakramenty. W Jego imieniu, zarówno jak w imieniu Ojca i Syna, udziela się chrztu „wszystkim narodom", Duch Święty zstępuje na tych wszystkich, na których apostołowie kładą ręce (*Dz. Ap.* VIII, 17; XIX, 6).

C. W sakramentach udziela Duch Święty przeobficie Swych darów, daje łaskę *ex opere operato,* to znaczy nie niezależnie od usposobienia człowieka, ale jeszcze więcej, proporcjonalnie, w ten sposób, że kto prosi o dwa dary, otrzymuje cztery, o kto prosi o cztery, otrzymuje osiem; a ponadto nie przestaje pukać do drzwi naszych serc, usiłuje przeniknąć w nas, by nas oczyszczać, oświecać i umacniać. Modli się w nas „wzdychaniem niewymownym". Łaska Jego, którą nas niewidzialnie otacza, jest jak powietrze, którym oddychamy, bez którego nastąpiłaby śmierć. Duch Święty usposabia nas, byśmy zasmakowali w słowie Bożym, tak jak otworzył serce owej niewieście sprzedającej purpurę w Tiatyrze, aby skłoniła się do tego co nauczał Paweł (*Dz. Ap.* XVI, 14), albo jak przygotowuje pogan na przyjęcie chrztu. „A gdy Piotr jeszcze mówił te słowa, zstąpił Duch Święty na wszystkich słuchających mowy. I zdumieli się nawróceni Żydzi, którzy przybyli z Piotrem, że i na pogan łaska Ducha Świętego się wylała. Słyszeli ich bowiem mówiących językami i wielbiących Boga. Wtedy odpowiedział Piotr: Czyż może kto wzbronić wody, żeby nie byli ochrzczeni ci, którzy otrzymali Ducha Świętego? I rozkazał ich ochrzcić w imię Pana Jezusa Chrystusa" (*Dz. Ap.* X, 45—47).

Duch Święty napełnia i jednoczy cały Kościół, *Spiritus sanctus unus et idem numero, totam Ecclesiam replet et unit.* (Św. Tomasz z Akwinu, *De Ver. qu.* 29, a. 4). Działa w nim i przez niego. Kościół jest narzędziem, którym się Duch Święty posługuje, by zdobyć świat. Postępy Kościoła są Jego postępami, cofanie się Kościoła — Jego cofaniem. Prowadzi Kościół przez trudności, które go otaczają. On sam układa jego historię. W tym celu posługuje się posłuszeństwem, wiernością, hojnością tych, którzy go słuchają. Ale posługuje się także do swych celów atakami prześladujących Kościół, a nawet zdradami złych chrześcijan. Utrzymuje go stale ponad światem, dając mu istotę jego głębokiego życia, a zarazem moc wewnętrzną, która ostatecznie przezwycięża wszystkie przeszkody.

W chwilach dla Kościoła decydujących zsyła mu nadzwyczajne pomoce. Budzi w nim cuda siły, światła, czystości; bądź spośród hierarchii, bądź wśród wiernych powstają tacy mężczyźni i kobiety, jak Franciszek z Asyżu, Franciszek Ksawery, Katarzyna ze Sieny, Teresa z Awili; ludzie tak głęboko rozumiejący, jak odwiecznym skarbem jest Kościół, że umieją nieomylną diagnozą wskazać środki przeciw cierpieniom trapiącym daną epokę. By głosić swe orędzie potrafią tak jasno je wysłowić, tyle świętości będzie w ich sercu, tak mocno przeciwstawią owoce życia pełnego mądrości gonieniu za złudą, a więc owocom śmierci, że świat olśniony, wstrząśnięty w swoim letargu będzie ich słuchał, jak słuchał apostołów. Będą czynić cuda, będą rozpoznawać duchy, mówić językami. Będą prawdziwymi prorokami, ale nie poza Kościołem ani przeciw niemu, nie po to, by dodawać coś nowego do całkowitego objawienia, danego przez Chrystusa Pana i apostołów. Ale w cudownym świetle tego objawienia będą przepowiadać, by pokazać życie własnej epoki i wiecznie bijące serce ludzkości. W formie przystosowanej do nowych warunków życia w Kościele powtórzą się w nich łaski charyzmatyczne, które, jak o tym świadczy Pismo św., otrzymywali pierwsi chrześcijanie: „Duch objawia się każdemu ku ogólnemu pożytkowi. Jednemu bywa dany przez Ducha dar mądrości, innemu zaś dar umiejętności wedle tego samego Ducha; innemu zaś dar wiary przez tegoż Ducha, a innemu dar uzdrawiania przez tego jedynego Ducha; temu dar czynienia cudów... Lecz to wszystko działa jeden i ten sam Duch, rozdzielając swe dary każdemu poszczególnie, tak jak chce" (*I Kor*. XII, 7—11).

Te przyjścia Ducha Świętego w Kościele, te „posłania" Ducha Świętego ograniczają się czasem do cudownej pomocy, a czasem do pomocy opatrznościowej. Najczęściej charyzmaty Ducha będą tylko zewnętrznym znakiem, widomym odbiciem nieporównanie cenniejszego, nadprzyrodzonego wylewu łaski i świętości.

W każdym razie interwencje Ducha Świętego w Kościele nie mogą nigdy sprzeciwiać się temu, co Duch Święty jawnie daje Kościołowi przez moc prawodawczą. Będą zawsze musiały mieć aprobatę — przynajmniej w elementarnej formie — tych, którym popowiedziano: „Kto was słucha, mnie słucha, kto wami gardzi, mną gardzi". Bez tego najpiękniejsze przymioty, najwspanialsze inicjatywy byłyby stracone dla nieba i przyczyniałyby się tylko do powstania zamętu. Na tym właśnie polegają najwyższe usiłowania Uwodziciela, że stara się odwrócić od celu najbardziej Boże wysiłki. Zdarza się czasem, że Bóg obdarzywszy jakieś dusze wspaniałymi darami apostolstwa, nie przyśle im w ostatniej chwili znaku, jakiego oczekują od autorytetu Kościoła, by móc działać. Bóg

chce, by ten płomień palił się w ukryciu. W ukrytym skarbcu Kościoła potrzeba Mu poświęcenia gorących porywów, które mogłyby może działać zdobywczo. Roślina jednak nie może być tylko kwiatem, potrzeba jej korzeni, które by ukryła w ziemi. „Wydaje się czasem, że wszystko woła o misję Kościoła, a misja nie przychodzi. Zapewne, można to wytłumaczyć dostatecznie właściwym Kościołowi darem wyczuwania odpowiedniej chwili. Newman daremnie układał wielkie plany umocnienia katolicyzmu w Anglii, urzeczywistnią się one dopiero po jego śmierci. Przykład Newmana naprowadza nas na inne porównanie. Gdy człowiek, który marzy o wielkim dziele religijnym, namiętnie o nie zabiega, pieści się tym dziełem, uważa je za owoc własnego pomysłu, jak prawdziwy artysta dodaje mu subtelnych ulepszeń. Tymczasem dzieła Boże, dzieła Kościoła są owocem rozumu i mądrości i nie trzeba ich przypisywać kaprysowi, a choćby nawet geniuszowi artysty-człowieka. Artyście robi Bóg zaszczyt, że mu pozwala przeczuć i zapowiedzieć jakieś dzieło, ale Kościołowi przekazuje wykonanie go, i to często przez pokorniejsze narzędzia. Taka próba, takie prawo oczyszczenia z tego co ludzkie i osobiste spotyka nie tylko dzieła, ale i myśli. Bóg nie chciał, aby św. Tomasz z Akwinu dokończył *Summę*, nie dlatego, by to zagrażało pokorze świętego, ale dlatego, że „takie rzeczy wyświetlają się i wykańczają dopiero w wieczności" (Clérissac, *Le mystère de l'Eglise*).

Ks. Clérissac dodaje jeszcze: „Powiedziano, że trzeba cierpieć nie tylko dla Kościoła, ale i przez Kościół. Jeśli to jest prawdą, to dlatego że trzeba nam czasem twardej ręki, trzeba, byśmy byli trzymani w cieniu, w milczeniu, w pozorach niełaski — może dlatego, że dawniej nie korzystaliśmy dosyć z łask i względów Kościoła. Ale nie wątpmy, ta silna ręka pozwoli nam skutecznie przyczynić się do porządku i świętości w Kościele, będzie równowartością misji. Jeśli zawsze uznajemy, że cierpienia doznane w Kościele są cierpieniami zesłanymi przez Boga, jest to pewną oznaką, że zachowujemy Ducha Bożego" (s. 178).

Dlaczegoż by się mieli dziwić, że Duch Święty prowadzi nas w ten sposób? Jeśli Kościół jest Jego własnością, jeśli nim rządzi tak, jak Osoba Słowa rządziła naturą ludzką, z którą się złączyła, jeśli chce odtworzyć wraz z całym Kościołem w czasie i przestrzeni obraz doczesnego życia Chrystusa, czyż nie należy w nim odnaleźć, przynajmniej w pewnej mierze, tej zdumiewającej tajemnicy życia ukrytego, to znaczy tajemnicy umysłu, który przyszedł oświecać wieki, oraz miłości, zstępującej na to, by zapalić ogień na ziemi, a która przez trzydzieści lat pozostaje zagrzebana w milczeniu i w cieniu? Czymże jest wobec milczenia Chrystusa milczenie czło-

wieka, choćby nim był Augustyn, Franciszek z Asyżu, lub Jan od Krzyża? I czy nie należałoby również odnaleźć w Kościele, przynajmniej w pewnej mierze, jeszcze bardziej zdumiewającej tajemnicy, tajemnicy agonii na krzyżu, czyż nie trzeba, by z duszy Jego i z duszy Jego dzieci, oczywiście nie tak boskich jak dusza Zbawiciela, odzywał się w pewnych chwilach ten wstrząsający krzyk *Eli Eli lamma sabakthani?*

Duch Święty jest u podstawy Kościoła. Różni się od niego, jak Stwórca różni się od stworzenia, jak Nieskończone od skończonego. A jednak jest z nim złączony Opatrznością tak dbałą, tak delikatną i czynną, że jest jak by scalającą częścią jego istnienia, to jest jego osobowością, ostatecznym wykończeniem jego natury, umiejętnością przystosowania się do istnienia, podmiotem, któremu przypisujemy to życie. Stąd pochodzi chwała Kościoła, promienny porządek jego miłości, ogrom jego katolickiego serca, pogodny autorytet jego świadectwa, majestat postępowania. Takim go rozpoznał Newman, gdy go ujrzał w pierwszym spotkaniu i przyszły mu na myśl słowa Eneasza opisującego przyjście bogini w lasach Kartaginy: *Incessu patuit dea...*

Powiedzieliśmy, że Duch Święty jest złączony z Kościołem skutecznie w porządku działania, nie hipostatycznie w porządku bytu. Stwierdziwszy to, należy zaraz dodać, że rządzi Kościołem powszechnym na wzór Słowa rządzącego indywidualną naturą ludzką Chrystusa, a jedność, która łączy w Kościele Ducha Świętego z chrześcijanami, jest przeczystym obrazem jedności, która łączy w Chrystusie Słowo z naturą ludzką. W tym świetle można odczytać nigdy nie wyczerpane słowa modlitwy Jezusa do Ojca: „nie tylko za nimi proszę, ale i za tymi, którzy dla słowa ich uwierzą we mnie, aby wszyscy byli jedno, jako Ty Ojcze we mnie, a ja w Tobie ...A chwałę, którą mi dałeś, przekazałem im, aby byli jedno, jako i my jedno jesteśmy. Jam w nich, a Ty we mnie, tak, aby byli w jedności doskonałymi" (Jan XVIII, 20—23)

Zakończmy te uwagi o Duchu Świętym, osobowości Kościoła, rozważaniem opartym na nauce św. Tomasza z Akwinu o „posłaniu" Osób Boskich.

Ponieważ Ojciec odwiecznie rodzi Syna, a Syn złączył się hipostatycznie z naturą ludzką, należy powiedzieć, że został posłany przez Ojca: „nie jestem sam, ale ja i Ojciec, który mnie posłał" (Jan VIII, 16).

Ponieważ Duch Święty pochodzi odwiecznie od Ojca i Syna, i objawił się w Kościele — na przykład w dzień Zielonych Świąt — należy powiedzieć, że On także został posłany do świata: „Pocieszyciel Duch Święty, którego Ojciec pośle w imię moje, on was

wszystkiego nauczy i przypomni wam wszystko, cokolwiek wam powiedziałem" (Jan XXIV, 26). „Jeżeli nie odejdę, Pocieszyciel nie przyjdzie do was, a jeśli odejdę, poślę go do was" (Jan XVI, 7). Dzieje Apostolskie opisują Jego przyjście w dniu Zielonych Świąt.

Ojciec więc posyła do świata dwie Osoby Boskie, które odwiecznie od Niego pochodzą. Syn jest posłany, by złączyć się hipostatycznie z naturą ludzką, Duch — by złączyć się z Kościołem.

Osobowością Chrystusa jest, dzięki unii hipostatycznej — Słowo.

Osobowością Kościoła, ze względu na właściwe mu działanie - jest Duch.

Ale św. Paweł mówiąc do Efezjan o tajemnicy łączności Chrystusa i Kościoła, przypomina pierwsze w Piśmie św. małżeństwo: „staną się ci dwoje jednym ciałem" (*Ef.* V, 31). Chrystus i Kościół stają się jak by jednym ciałem przez wzajemną miłość, tu jednoczy się widzialnie Słowo i Duch, dwie Osoby Boskie posłane przez Ojca dla zbawienia świata. Na pustyni naszej ziemi to nowy Eden, który płodnym czyni Słowo i Ducha, Rozum i Miłość. Ten żywy raj jest to ciało mistyczne Chrystusa — Kościół. Jasne stają się słowa *Apokalipsy*. Jezusowi, który jawi się Kościołowi przejasny i wspaniały jak gwiazda poranna: „Jam jest odrośl i potomstwo Dawida, Gwiazda świecąca poranna" — odpowiada Duch ożywiający Kościół: „I Duch i Oblubienica mówią: Przyjdź. ... Amen... Przyjdź Panie Jezu" (*Apokalipsa* XXII, 16—20).

Ks. Charles Journet
Tłumaczyła Zofia Włodkowa

JÓZEF CZAPSKI

J E A N   C O L I N

Malarz Jean Colin d'Amiens[1] od wczesnej młodości wiele pisał. Teksty, które „Znak" tutaj drukuje, wybrane są spośród setek stron drobnym maczkiem zapisanych kajecików w czarnej, ceratowej oprawie.

Syn znanego lekarza z Amiens, który pragnął zrobić z niego swego następcę, lekarza również, zrywa nagle po dwóch latach studiów z medycyną, oświadczając rodzicom, że nie może i nie chce być niczym innym jak tylko malarzem.

Poznałem go w tym decydującym dla niego roku 1948, miał wówczas dwadzieścia jeden lat.

Chudy, długi jak liana, ogromnego wzrostu, o jasnych intensywnie niebieskich oczach i jasnej czuprynie wijących się jak puch włosów, które zawsze starał się strzyc krótko, bo nie lubił, jakeśmy żartowali z niego, że ma włosy delikatne i w lokach jak owieczka. Jeszcze w szkole mówiono mu, że gdyby nie gęste brwi, to byłby jak anioł. Ale ruchy jego były ciężkie, niepewne, jak by nie bardzo umiał się posługiwać swymi długimi kończynami. Był bardzo nieśmiały i co wówczas uderzyło mnie — to ta zupełna autentyczność już nie słów tylko, nigdy zdawkowych, ale nawet ruchów, bez śladu mechaniczności.

Chciał wówczas zostać w Paryżu i w Paryżu tylko malować. Mieszkał w pokoiku oświetlonym od dołu skrawkiem okna sali, u szczytu której, obniżając sufity starego domu, ten stryszek wbudowano.

„Mam dość światła żeby rysować, tylko gdy się kładę na podłodze".

Źle się odżywiał, miał mało znajomych czy wprost nie śmiał u nich bywać zbyt często, nie miał pieniędzy na kawiarnię, chodził

---

1 Tak się podpisywał, by się odróżnić od malarza i znanego autora licznych plakatów tego samego co on imienia i nazwiska.

po parkach, siadywał na ławkach, była późna, chłodna jesień. Colin był zaziębiony, zlekka gorączkował.

Spotkał się w tym okresie u moich przyjaciół z Kislingiem. „Pan chce być malarzem i pan chce się przebijać sam?" Kisling przyjaźnie patrzał mu prosto w oczy swymi dobrymi, jak czarne śliwki oczami i uśmiechał się. „Nie wygląda mi pan na takiego, który by mógł sobie dać radę... Pan pyta o naszą młodość? Myśmy pieniędzy nie mieli — nic — ale cóż, chwytaliśmy się wszystkiego, nocowaliśmy u dziwek albo w zakazanych hotelikach, z których wialiśmy kradnąc prześcieradła, a potem za te sprzedane prześcieradła jedliśmy obiad. Ech, nie, panie — to nie dla pana takie życie".

Najdalszy psychicznie od takiego stylu życia, chociaż tak podziwiał i Modiglianiego i Sutina i niejednego jeszcze z ówczesnych towarzyszy Kislinga — Jean Colin wraca do Amiens i od tej chwili do śmierci żyje w domu rodzinnym lato spędzając u przyjaciół w Corrèze; zdobywa się na to, co może dla młodego artysty najtrudniejsze: po cichu, bez gestu niepotrzebnego, upartą, nieprzerwaną pracą swoją rozbudowuje szacunek, uznanie dla niej wśród najbliższych.

*

Trzy wystawy, dwie w Paryżu, jedna w Amiens; na ostatniej paryskiej w 1957 r. sprzedaje prawie wszystkie rysunki i prawie wszystkie płótna. A przecież to malarstwo jest równie dalekie i równie obce malarstwu „salonowemu" jak i malarstwu o cechach efektownie „rewolucyjnych" tej generacji.

Całe jego dzieło jest zatopione w kontemplacji, w napięciu uwagi tak doskonałej, że staje się już modlitwą. Co w nim uderzało, to właśnie ta zdolność uwagi milczącej, bezustannej i pełnej zrozumienia dla każdego człowieka, od najbliższych, których kochał czujną i zawsze czynną miłością, do przechodnia mijanego na ulicy. Ta sama uwaga, rzeczywista komunia łączyła go z przyrodą — obejmował nią ptaki, w które wpatrywał się z okna jeszcze w ostatnich dniach życia i których zwyczaje i przeloty śledził z zachwytem, niebo z jego chmurami, ulubione drzewa, ale także każdy przedmiot w swoim pokoju wybrany, wypieszczony, podziwiany. Jego mistrzowie: francuska tradycja od Piety z Avignon do Villona, szkoła flamandzka, którą czci, on — Francuz północy Flamandom bliski, i Hiszpania Zurbarana i Cotana. Nieustanna obserwacja, nieustanne studium natury w latach, gdzie jego koledzy na naturę

nie patrzą, jej nie studiują — a jeżeli ją studiują, to wstydliwie, cichaczem, więc płytko. W jednym z listów z 1954 roku pisze mi:

„Jestem przecie wyczerpany fizycznie i nerwowo, jest tak mało rezultatów widocznych takiego wysiłku energii, zdaje mi się, że wiele moich sił idzie na to poszukiwanie, obserwację, ten stan oczekiwania, uwagi nieustannej; to, co widzę w moim pokoju, te martwe natury przeszłe, przyszłe i najbliższe, które dojrzewają we mnie, zapytuję je wiele razy dziennie, moje odbicie w każdym z luster, w każdym oświetleniu dnia i nocy, to, co widzi się przez moje okno. I to zapytanie nieustanne, prawie nieświadome, w tym sensie, że już tego nie zauważam, tak, to jest zwyczajne, normalne... Nie lubię nic forsować, ani doświadczeń, ani kolorów, patrzę na każdy przedmiot, który mnie otacza;... nawet gdybym zabrał wszystkie przedmioty i wszystkie lustra z mego pokoju, zostałby każdy cal mego muru i światło ślizgające się po tych murach wedle godzin".

W liście tym są oznaki zmęczenia, częstych u niego stanów depresji, które miały na pewno źródło podwójne. Pierwsze — to jest właśnie to głuche zmęczenie fizyczne, w jego wieku się nie tłumaczące. Oznaka czającej się w nim choroby. Dopiero po dwóch latach, po wypadku z Vespą, ona się ujawni, odbierając mu w przeciągu trzech lat jego życia władzę w nogach, potem w rękach, a już przed samą śmiercią władzę mowy, potęgując przy tym ś w i a d o m o ś ć. Drugim powodem tych stanów depresyjnych to tak rzadka w jego wieku czujność m a l a r s k a, wskutek której nie traci ani chwili poczucia przestrzeni, która dzieli to, co chce, od tego, co może. Nie dostrzegłem w nim nigdy cienia tego młodzieńczego zadufania w sobie, które nieraz tak pomaga żyć.

Dzienniki jego, dorywcze w latach 1948—1952, rosną coraz bardziej. Uściśla się i jednocześnie pogłębia treść jego notatek, które od chwili, gdy choroba uniemożliwia mu pracę malarską, stają się jedynym środkiem krystalizacji jego myśli i przeżyć. Nieustanne przerabianie cierpienia na świadomość — śledzimy ten proces na każdej stronie dziennika — ratuje go przed rozpaczą.

*

Jest jeden wątek w tych tekstach, o którym chcę tu wspomnieć. Łączy się on z moim pierwszym z nim spotkaniem. Opowiadałem mu o Norwidzie, czy dałem mu jedynie do przeczytania parę jego opowiadań w tłumaczeniu. W notatniku Colina z 1948 roku znajdujemy parę stron Cywilizacji *Norwida jego ręką przepisanych i ten wiersz:* Co dzień woda w okręt ciecze... *Widząc wrażenie, które*

Norwid wywołał w tym malarzu, dałem mu wówczas tom opowiadań Norwida w tłumaczeniu Cazina i właśnie z tego dnia jest notatka, najwidoczniej tylko dla siebie, pośpieszna:

...„to zdaje mi się jedyne, nieoczekiwane, niepodejrzewane dla mnie, nie mam żadnej wątpliwości, że to poezja, czuję to w pełni, to poezja przede wszystkim [la poésie avant toute chose]".

I trochę dalej na tej samej stronie:

„Słowo jest czynu testamentem... To zdanie Norwida jest testamentem" (słowo „jest" podkreślił Colin trzykrotnie). „Po obiedzie, po przeczytaniu odczytu o nim, cytat i innych poezji Norwida, jakieś oszołomienie, une sorte d'étourdissement de malaise, *to brutalne odkrycie, jak by światła, ten człowiek lub jego dzieło (niemożliwe powiedzieć te dwa słowa, albo jedno, albo drugie trzeba użyć, bo jedno i drugie wyrażają tę samą rzecz). Przerwałem oszołomiony z uczuciem, że się oddalam od świata, w którym żyłem dotychczas. To zdaje się z powodu poezji (to tylko poezja, tak istotnie, tak jedynie, ale nie czuję potrzeby niczego innego) i myślę także z powodu tej czystości jedynej, zdaje mi się, że to słowo istnieje tylko na to, by je użyć tylko dla tego człowieka".*

Potem znowu odstęp, kreska i w nawiasie nie zamkniętym: „(Francuz nie może tak mówić — „Dziecko narodu, który otwiera poetom groby swych królów"...

Tu notatka się urywa.

Mija 9 lat. Rok 1957, pierwszy rok choroby, gdy zaczyna tracić władzę w nogach, gdy ręce mu słabną, gdy staje przed ostatnią próbą — dziennik jego więcej niż kiedykolwiek staje się konfrontacją każdego przeżycia z sumieniem. Odnajdujemy w nim ślad tej samej myśli norwidowskiej, ale przetopionej, przemienionej, która się już stała jego kością i krwią:

...„Norwid zrozumiał aż do bólu, że nie mamy prawa mieć myśli najbardziej wzniosłej [sublime], *jeżeli nie staje się autentyczna przez czyn. Cały mój wysiłek każdego dnia jest skierowany ku tej uczciwości intymnej".*

*

Teksty, które dziś „Znak" drukuje, wybrane z dzienników Jean Colin, ukazują się po raz pierwszy nie we Francji, a w Polsce, ale bo też przez Norwida i poprzez najtkliwsze więzy osobiste Jean Colin należy nie tylko do Francji, ale i do Polski.

Józef Czapski

JEAN COLIN

Z NOTATNIKA

8. XII. 1952.

Myślę, że można żyć z cierpieniem, jeśli się potrafi otworzyć serce temu, co najdroższe i najcenniejsze, a nie tylko rozpatrywać swoją boleść i w niej szukać rozwiązań... Jest przecież życie — trzeba, żeby jego serce stało bezustannie otworem dla twarzy, dla drzew, dla zwierząt, a nawet dla przedmiotów, wtedy rozkwitają prawdziwe i nie zużywające się radości, a wszak tylko radość może zrównoważyć cierpienie. Może się to wydawać za proste, ale ja w to wierzę.

9. XII. 1952.

Podsuwałbym U. takie sugestie:
że malarze abstrakcjoniści stawiają — jak mi się zdaje — ponad wszystko środki malarskie. One są dla nich celem najwyższym. Inni to (jeśli tak chce) naturaliści, bo pragną przede wszystkim żyć, bo kochają ziemię bardziej niż środki malarskie. Jeżeli ich szukają, to zawsze w łączności z naturą, ponieważ te środki nigdy nie będą dość piękne, żeby wyrazić ich miłość i przeszkodzić, aby ziemia człowieka nie umierała, tak jak on jest śmiertelny.

Lipiec 1954.

...zastanowiła mnie uwaga Huxleya, że to, co nam pokazują wielcy artyści, to, co sam artysta widzi w swoim skończonym dziele, to jedynie blade widmo jego wizji.

To tylko jej „sobowtór", który nas ostrzega i porywa, który każe nam z całą gwałtownością przeczuwać, co artysta naprawdę zobaczył. Ta uwaga odpowiadała najzupełniej mojemu wrażeniu

w chwili, gdy kończyłem moje najlepsze płótna. Opuszczałem je prawie z rozpaczą, z poczuciem, że są jeszcze pełne „dziur" i że w nich zachowały się zaledwie cząsteczki mojej wizji.

1. VIII. 54.

W obliczu zniszczenia gromadzić wszystko, co jest cenne i rzadkie: słowo miłości, gest serdeczny, po którym ma się ochotę powiedzieć: „po co? — kiedy to wszystko utonie w zapomnieniu i śmierci". Ale właśnie trzeba to robić, bo to jedyny przeźroczysty i nieskalany mur, jaki możemy wznieść przeciw śmierci.

Mur utworzony z każdego odruchu naszego serca, z tych odruchów, które zadziwiają nas samych, tak są odmienne od naszej powierzchni. Każdy z tych kwiatów sięga korzeniami do nieznanego nam świata, trzeba więc im pozwolić na to krótkie i migawkowe życie — dać im żyć, kiedy tak pragną istnieć.

Listopad 54.

Wszystko, co dostrzegam w życiu, przynosi mi olśniewającą radość, której niezmierna krótkotrwałość da się jedynie porównać z jej niezmierną intensywnością. Niezmierna krótkotrwałość — gdyż natychmiast mam poczucie zaciągniętego d ł u g u. Jestem zobowiązany do zrobienia czegoś, ponieważ miałem takie objawienie.

W gruncie rzeczy kontemplacja wydaje mi się grzechem — o ile kontemplacją nie jest właśnie to przyjęcie objawienia i ten dług, który trzeba spłacić, ten szczytowy punkt niewygody: trzeba żyć inaczej, a czuję się na to za słaby. Praca pozwala mi niejako wymykać się kontemplacji. Gdy tylko przestaję pracować, życie przypuszcza do mnie szturm i jestem straszliwie rozdarty.

4. IX. 55. Z listu do p. B.

Nie mamy prawa być bezczynni i nie szukać odpowiedzi — chociaż bylibyśmy nawet bardzo znużeni. Bo gdy malarstwo jest tym, czym jest dla pani i dla mnie, ono staje się pogłębieniem, rozmyślaniem, kontemplacją, która izoluje nas ponad zdarzeniami dnia codziennego. Tak nieudolni, jak jesteśmy (wobec tego, co chcielibyśmy zrobić), w tym wysiłku całej naszej istoty prawie dotykamy końcem palców jakiegoś światła, które jest ukrytym fermentem tych owoców, tych kwiatów, tych pejzaży przeznaczonych na przemijanie. To pragnienie i ta milcząca pewność są tym, co nas tak przykuwa do naszej pracy.

7. I. 56.

W radio: Nabożeństwo na rosyjskie Boże Narodzenie — *Credo*.

Wszyscy ci uczestnicy modlą się, zmuszają Boga do istnienia, wyznając to istnienie i wznosząc się, rzucając się ku Niemu na skrzydłach, głosami podziemnymi i ruchliwymi jak woda.

Wszyscy ludzie o tylu różnych religiach błagają Boga, by istniał i nadał sens ich życiu. Gdyby nie istniał, gdyby to ogromne wołanie wpadało w pustkę — co za okropność!

Czy będziemy kiedyś wiedzieć na pewno?

Gdyby najważniejsza, najbardziej totalna i najkonieczniejsza potrzeba człowieka: modlitwa — miała się zwracać ku próżni...

Stawką człowieka jest tu jego życie — lecz jakież ono jest krótkie!

22. VII. 56. Z listu do p. B.

Życie... od roku mam już do niego mniejsze zaufanie. Do tego wieku mogłem cierpieć i być szczęśliwy — podtrzymywany bez mojej wiedzy przez młodość. Wydaje mi się teraz, że coś ogołaca mnie z tego niewyczerpanego zapasu, jakim zdaje się być młodość, i muszę stanąć wobec nie otwierających się barier. Może to jest i potrzebne, żeby się pogłębić, powierzyć się najpewniejszym przewodnikom, jakich można mieć na ziemi, gdyż dotąd poprzestawałem na szybkim węszeniu za nimi bez głębszego zastanowienia. Wydaje mi się, że teraz jakaś bezlitosna ręka stawia mnie w położeniu, z którego nie mogę się już wycofać: albo rozpacz (tę odrzucam), albo odważenie się na wejście w głąb, na podjęcie rozmów wewnętrznych, najistotniejszych i wymagających. Nie mogę już poprzestać na przelotnym węszeniu za Bogiem od czasu do czasu. Nie zadowalać się już wzruszaniem się jakimś przypadkowo przeczytanym słowem z Ewangelii, ale przeciwnie, starać się bez litości żyć według tego słowa, zastosować do niego absolutnie moje życie.

21. XI. 56. Z listu do C.

Żyje się tym, na co się czeka — obietnicami, które mamy na dnie serca i które są nam drogie, bardzo drogie. Co najtrudniejsze, to przyjmować wszystko, co nam daje życie: *pêle mêle* radości i cierpienia — cierpienia, które nam wyrządzają tyle złego, ile radości przynoszą piękna. Ale zawsze nam jest dane nie tylko to, czego serce tak mocno pragnie. W tym pragnieniu dane nam są inne radości, których nie umieliśmy sobie życzyć.

Trzeba zachować ten sam głód życia i tę samą niewinność wobec ciosów, które ono ma zwyczaj wymierzać, co wobec skarbów, którymi ma zwyczaj nas obdarzać. Trzeba stać przed nim otworem i nie dyktować swoich warunków (można się nad nimi nie zastanawiać — te warunki są wpisane w naszą najskrytszą głębię i najlepiej udawać, że się nic o nich nie wie).

Podobnie, gdy maluję obraz zupełnie innymi środkami niż te, których używałem za dawnych lat, po jego wykończeniu jestem zdumiony, zaskoczony, że to jest zawsze ten sam obraz — obraz, jaki prawdopodobnie będę malował przez całe życie. Ale między tymi chwilami radości, gdy spostrzegam, że to jest ten sam obraz, czuję się zgubiony i obcy, daleki od wszystkiego, co było mi bliskie i drogie, i muszę się z tym pogodzić. Trzeba przystać na malowanie obrazu bez innego celu niż ten ukryty (to znaczy jeszcze niewiadomy), nieznanymi sobie środkami i farbami, których się jeszcze nie zdołało opanować. Muszę pogodzić się z tym, że mi się wszystko przeciwstawia i nie mogę oprzeć się na niczym bezpiecznym i znanym.

Myślę, że życie idzie takim samym torem zagubiając nas na drogach, na które nie mamy ochoty wkroczyć (ale nie pyta nas o zdanie), aby nas wreszcie doprowadzić do wiadomego punktu, rozpoznanego radością serca. Czy straciłaś już nadzieję, że ta ciężka droga, którą ci każe iść życie, doprowadzi cię nagle do radości twojego serca? Jesteś zraniona i to, co się na ciebie wali, zdaje ci się nieodwracalne; a jednak, choć w takiej chwili trudno w to uwierzyć, dla radości nie ma rzeczy nie do naprawienia. Przewodnik radości jest ukryty gdzieś w twojej głębi, możesz go nigdy nie zobaczyć, uchodzi twojej uwagi, a mimo to jest tam — żyje. Rysa powstaje zawsze ponad nim — on jest głębszy, bardziej podziemny, i kiedy w górze grunt rozwiera się raną, on uśmiecha się i mówi: Jakże Cię zadziwię, gdy ukażę Ci te same kwiaty, wyrastające z tej samej ziemi spustoszonej, nie dającej już żadnej nadziei, nie mogącej dotrzymać żadnych obietnic — zobaczysz, że i Ty się uśmiechniesz. A nawet będziesz wtedy tak szczęśliwa, że na chwilę zapomnisz o rozpaczy odchodzącej od Ciebie.

27. III. 57.

Życie nie jest nigdy romansem, nie układa się nigdy według naszych wyobrażeń — jest zawsze piękniejsze niż wszystkie nasze marzenia i wszystkie nasze obawy. Nie należy tylko robić miny zbrzydzonej ani wyrzucać wszystkiego za burtę, nie trzeba być znużonym ani wzdychać do spokoju, do zaprzestania wszelkiej walki.

Prawda jest piękna, bo nie jest nigdy doskonała. Utworzona jest z nierówności życia — a życie nie jest gładkie ani idealne, jak polerowany marmur. Jakże byłoby nudne w swej doskonałości! Ale ono zadziwia nas bezustannie w swoich radościach i cierpieniach — musimy się wciąż uczyć od niego — na to trzeba jednak zachować ufność małego dziecka. Nie mając jej musielibyśmy wyzbyć się nadziei jak te starsze osoby, które tak smutno jest spotykać, bo są zastygłe, skurczone w sobie i zapomniały o swoich radościach, żeby przeżuwać tylko nieszczęścia swojego życia.

Lipiec 57.

Nie uważamy, żeby życie udane znaczyło zawsze: ożenić się, mieć dzieci, zdobyć pieniądze, zostać posłem, pisać sławne książki... My wiemy, że życie udane — to czasem być uznanym za niepotrzebnego, bo się nie osiągnęło tych rzeczy... Życie udane — to często umrzeć odarty z wszystkiego, to być uznanym za żywą porażkę, wcieloną klęskę. W godzinie zgonu Chrystus był pozornie tylko skazanym na śmierć szaleńcem, gdyż Jego słowa okazały się niebezpieczne dla pomyślnego obrotu interesów — obawiali się Go bogaci i uprzywilejowani, a nawet także ubodzy, bo nie dawał im „Królestwa z tego świata". Pod Krzyżem była Jego Matka, bo matka nie boi się niczego, św. Jan, który Go serdecznie kochał i wrócił po kryjomu przezwyciężywszy miłością swój strach. Co do jedenastu innych, to zniknęli, ulotnili się ze strachu — wśród nich trzykrotny renegat i ten, który Go sprzedał. Wszystko to już nieraz powiedziano i dużo lepiej ode mnie, ale dlaczego tak prędko o tym zapominamy. Po jakich wiadomych, dotykalnych, wymiernych rezultatach można było sądzić Jego życie po Jego śmierci? Nie zostawiał nic po Sobie, żadnego tekstu pisanego — nic prócz Swojego Słowa...

26. IX. 57.

Choćby przedmiot mej ufności był mglisty, czuję go jednak w sobie — czuję jego niewątpliwą obecność, nie mogąc określić go ani zobaczyć. Z tym wszystkim trzeba mi wciąż uczyć się cierpliwości wobec samego siebie i wobec innych — cierpliwości, która jest prawdziwą pokorą. Człowiekowi nie dozwolono czytać w zamiarach Boga, chociaż w chwilach szczególnej jasności myśli widzi meandry swego przeszłego życia jako wibrującą, prostą linię lotu strzały. Ani na moment nie żałuję niczego — jest dobrze — wierzę w to, bo jestem zawsze tak pochłonięty sprawą życia.

27. IX. 57.

Ufam temu, co jest we mnie, nawet poprzez wszystkie moje słabości i porażki, od najdawniejszych do tych dzisiaj jeszcze mi nieznanych... Nie umiem tracić nadziei w to, co istnieje we mnie — choćbym tego jasno nie widział, odczuwam jego obecność i to wystarcza, aby mnie prowadzić.

Każdy z nas dostał swoje własne korzenie, tylko dla niego szukające pożywienia...

Wrzesień 57.

Chwilami upajam się nawet czytaniem filozofów. Pochlebiają mi, że nie jestem idiotą, gdyż przez całe strony mogę się godzić z nimi w ich poglądach i wywodach. Ale w istocie mam pociąg i zaufanie raczej do tego, co się nie tłumaczy — jak na przykład muzyka, która mówi tak potężnym językiem, a nic nie wyjaśnia. I to skłania mnie do szanowania sekretu każdego wzruszenia — staram się zachować go przy życiu nie ważąc się na żadną autopsję. Dlatego też maluję tak powoli, godząc się na stopniowe obłaskawianie tajemnicy, którą przeczuwam w tej chwili przyniesionej mi przez życie.

18. X. 57. Z listu do J.

...Nie wiem, czy mam prawo o tym mówić — postawiłem sobie przecież za zasadę nie myśleć nigdy o moim stanie zdrowia ani o mej przyszłości — ale zdaje mi się, że stopniowo jest mi coraz gorzej i niedołęstwo nóg codziennie się trochę powiększa; to idzie tak powoli, że nawet jest mało widoczne. Cóż na to poradzę? Nic — mogę tylko być pomimo to szczęśliwy, pełen ufności, spokojny. Ufać w to, że póki będę żył, życie będzie dla mnie pasjonujące.

Nie zdając sobie z tego sprawy, wyniosłem się bez hałasu ze świata — tego pewnego świata, do którego byłem jeszcze bardzo przywiązany, chociaż myślałem, że o niego nie dbam. Sam dobrze nie wiem, gdzie zaszedłem, ale to wiem, że wyszedłem ze świata.

Bez żadnej zasługi z mojej strony poddaję się, a raczej nie mogę się powstrzymać od wykorzystywania wszystkiego, co mi się przydarza, i od próby przetworzenia tego, co ludzie nazywają „nieszczęściem" na jakiś bardzo istotny pokarm, albo ściślej mówiąc — na drogę do pewnego rodzaju pożywienia.

Teraz nie tracę już, tak jak dawniej, czasu na uciekanie od siebie, na wędrówki po ulicach — jestem sam z sobą, a raczej z tym wszystkim, co jest we mnie, i nie czuję się nieszczęśliwy.

...Umrzeć — to nie smutne — to pasjonujące.

25. X. 57.

Nigdy prawda nie wydawała mi się smutna, nawet jeśli była trochę bolesna. Jest przede wszystkim światłem i tak jak ono może być łagodna, delikatna, uspokajająca, jaskrawa i oślepiająca aż do bólu. Miłości światła nie można się nauczyć...

27. X. 57. Z listu do J.

Chociaż już od wieków tylu księży, pisarzy, listopisów, uznanych powag i moralistów uległo pokusie wyjaśniania nam sensu cierpienia, jego pożytku i kierownictwa, jakże własna boleść jest nowa dla każdego człowieka! Ukazuje mu się zawsze jako dziewica, chociaż wiemy, że sypia z wszystkimi. Pozostaje tajemnicza, nawet gdy wydaje się, żeśmy się z nią oswoili, bo już od miesięcy mieszka z nami. Czy sama wie, kim jest i gdzie nas prowadzi? Trudno się oprzeć pokusie interpretowania jej na swój sposób, ale wtedy uderza mocniej i ukazuje nową fazę swej groźnej piękności, żeby nas przekonać, jak śmieszną jest wszelka próba posiadania jej i pozyskania nad nią władzy.

Dlaczego dziwić się tajemnicy cierpienia? Podobnie jak tajemnicy Ż y c i a, z którą najwięksi uczeni czują się mniej obeznani niż zwyczajni ludzie, bo wiedzą, że każdym doświadczeniem obejmują tylko życie zamącone, badając je w sytuacji sztucznej, nieprawdziwej, w sytuacji naukowego eksperymentu.

Tak samo co do tajemnicy ziemi i nieba: czasy ich stoją przed nami — w jakiej formie się w nich ukażemy? Tak jak uczeni widzimy je tylko poprzez nasze narzędzia i nic więcej nie możemy zrobić. Powinniśmy jednak zdawać sobie sprawę, że gdy chwila ta nadejdzie, nasze narzędzia staną się śmieszne. Może oprócz jednego, najbardziej tajemniczego, które ma na imię: „nostalgia" — to znaczy:

miłość	domu
potrzeba	ogniska rodzinnego
pragnienie	

10. XI. 57.

...Dobrze jest, gdy sztuka rozwija się i wysubtelnia bez wrzawy, po prostu dlatego, że jest coraz sprawniejszą służebnicą życia.

Listopad 57. Z listu do C.

Malraux: niełatwy do czytania — trochę za dużo szumnych słów i pięknych, wspaniałych obrazów, ale myśl trafiająca w sedno

i wielkiej wagi. Sztuka nie jest przyjemnością ani używaniem, ale obecnością czegoś świętego poza pozorami rzeczy.

Ale ludzie, których Malraux najbardziej podrażni — to sami artyści. Nie lubimy, gdy ktoś przemawia do publiczności w tonie epopei o najbliższych nam i tajemniczych sprawach, do których się przystępuje z drżeniem. Ale trochę głupio marzyć o Malraux innym niż jest.

5. XII. 57. Z listu do C.

...Pozostaje mi wielkie bogactwo pod warunkiem, że zgodzę się na tkwienie w miejscu i patrzenie dokoła siebie. Nawet nie w tym celu, aby malować lub rysować, ale jedynie po to, by widzieć i być szczęśliwy z tego, co widzę i odkrywam... Dzieje się tyle rzeczy, których nikt nie dostrzega, bo wciąż trzepotamy się i działamy, a nawet nie poruszając się nie umiemy wytworzyć próżni w sobie i czekać, godzić się na tę próżnię. A dopiero wtedy widzi się zjawiska tragiczne, poważne, niesamowicie piękne, rozczulające, zabawne. Niektóre z nich budzą nawet we mnie ironię i samotny uśmiech z figlów, które płatam uroczystej powadze poczynań ludzkich. Są tam również rzeczy straszne i ludzie mają rację nie chcąc ich widzieć, bo jeśli je raz zobaczysz, nie zostawią cię już w spokoju, zmuszają cię do stania się lepszym. Są nawet tak okropne, że sprowadzają do duszy rozpacz i cierpienie nad niesprawiedliwością. Ale wszystko to tworzy nierozdzielną całość· życie — i potrzebujemy tego trzeźwego wejrzenia w otaczające nas życie, aby zrównoważyć nasz zgiełk i nieład wewnętrzny.

7. XII. 57. Z listu do J.

Nie odważam się dopatrywać w tym wszystkim jakiegoś sensu i znaku Bożego. Nie żebym się go obawiał, ale dlatego, że czuję się taki nieważny, taki mały. Nie lubiłem nigdy organizować planów Bożych — przeciwnie, widzę tylko same znaki zapytania i nie czuję się w prawie wymuszać odpowiedzi. Staram się być posłuszny temu, co mi dyktuje serce, i choć się nieraz buntuję, wiem, kto tu ma rację: ten głos, który bez słów, niejasno lecz bezustannie odzywa się w głębi mej istoty. Bóg jest kimś za wielkim i zanadto doskonałym, żebym mógł zawierzyć przypuszczeniom mojego umysłu. On jest i ja w Nim, czuję się zagubiony a jestem strzeżony bez mojej wiedzy.

7. XII. 57. Z listu do F.

Nigdy nie mogłem czuć się bliski ludziom, którzy chcą widzieć w życiu tylko przyjemność i radość, i ukrywają sami przed sobą

ten ucisk i kamień zgorszenia, jakim jest cierpienie; ani tym, co szczycą się cierpieniem jak królewskim płaszczem — ludziom bojącym się szerszego oddechu.

Często ptak śpiewa w czasie, gdy doznajemy najsroższego bólu. Czemu upatrywać w tym jego obojętność, zamiast powiedzieć sobie po prostu, że jest to afirmacja istnienia ptaka wyrażająca się w tej samej chwili, w której nawiedza nas cierpienie.

18. XII. 57. Paryż.

Wkrótce radość widoków z samochodu. W szarym, lekkim powietrzu, usianym punktami czarnych, krążących kruków rozpoznaję, odkrywam na nowo wsie i kościoły. Kształty dachów, mury z kamienia, z drzewa, z gliny. W szczerym polu, po brzegach drogi lśniącej wilgocią, drzewa bez liści pożółkłe i wątłe, niezgrabne jak dorastający chłopcy. Z ich szybko mijanych szeregów pozostaje mi w oczach jeden obraz: niby gruba żyła wyrastająca z ziemi, której bieg i kształt, wbrew wszelkiej geometrii, wydają się rezultatem utajonej siły, wypełniającej ją jak krew. Jest to żywa, zatrzymana krew, która stanęłaby sama pionowo. Zamiast to zobaczyć mówimy: to drzewo danego gatunku. Teraz odczuwam prawie lęk w obliczu tego objawienia. Czuję się obcy wobec tego drzewa — nie mógłbym już schronić się pod tę uspokajającą definicję. Mam przed sobą istotę jedyną i nieznaną, żywy płyn, nieuchwytnie ruchliwy, istniejący niezależnie od uwagi człowieka.

20. XII. 57. Z listu do M.

...Co do unieruchomienia chorobą, które może stać się darem, przypomnij sobie uzdrowienie głuchoniemego. Byłem uderzony tym bardzo wyraźnym rysem przytoczonym w Ewangelii (a to przed paru laty, gdy nic jeszcze nie wiedziałem o stanie chorego): Jezus westchnął głęboko i rzekł: „*Epheta,* to znaczy: otwórz się". Zauważyłem wówczas to westchnienie Jezusa i nie mogłem powstrzymać się od przypisania mu tej przyczyny: „Prosisz o uzdrowienie z tego najcenniejszego daru".

31. XII. 57. Z listu do F.

...W ten oszroniony ranek jechałaś ze mną starym autem, prowadzonym przez panią D., drogą wiodącą przez las, ażebym mógł z bliska popatrzyć na szron. Wszystko było najeżone igiełkami z lodu — wszystko wychodziło na jaw, nawet niewidzialne zazwy-

czaj sieci pajęczyn, a w splątanym gąszczu każde drzewo odzyskiwało swoje własne gałęzie. Rysować — to wykonywać tajemniczą pracę szronu. Szron potrzebuje do ukształtowania się ciemnej i mroźnej nocy, ale rozświetla ranek takim blaskiem, że jego wspaniałość trwa krótko jak wszystkie rzeczy zbyt piękne.

Z listu do M.

Miałem zawsze wielkie poszanowanie dla teraźniejszości — instynktownie przekładałem ją nad wszystkie projekty. Sądzę, że właśnie ta pasja życia teraźniejszością przetwarza moją chorobę na normalne warunki istnienia. Różne słabości, które dręczyły mnie jeszcze kilka tygodni temu, stały się teraz mniej krzyczące bez żadnej zasługi z mojej strony — unieruchomiony oszczędzam siły, co pozwala mi lepiej nimi kierować.

...Jak pobieżnie patrzymy na obrazy, jak prędko się nimi nasycamy uważając, że już nic im nie jesteśmy dłużni po pierwszym wrażeniu, jakie wywarły na nas, nawet gdy to wrażenie jest uderzeniem pięścią. Z radością obejrzałem płótna, które J. przywiózł do J., a jednak rano na odjezdnym, kiedy robił trochę porządku, patrzyłem z łóżka na portret D. H. i czułem, że ta spokojna konfrontacja, bez zbytniego pośpiechu, była najpotrzebniejsza i jedynie prawdziwa. Przed obrazem powinniśmy umieć się zatrzymać i posiedzieć, tak jak siada się na spacerze, by lepiej zobaczyć wszystko dokoła, albo w kościele, bo nam jest dobrze. Trzeba pozbawić raz głosu tę inteligencję, która chce błyszczeć, porównywać, sądzić i zachłystywać się samym sobą i wejść w ten świat, który nam malarz przyniósł.

24. I. 58. Z listu do F.

...Co mnie przywiązuje do malarstwa — to możność wypowiedzenia w nim rzeczy, których nie śmiałoby się ująć w słowa z obawy, aby ich nie zniszczyć, a nawet możność ujawnienia tego, co w nas żyje, ale czego się nie da wyciągnąć na powierzchnię naszej świadomości. Malując czułem się zawsze sługą czegoś, co mnie przerasta, a co jednak przekazuję...

9. II. 58.

„Czyż złym okiem patrzysz na to, żem ja dobry?" Sprawiedliwość — jakże nasza sprawiedliwość jest mała, okrojona, na wagę. Babunia nagabywana przy stole naszymi błaganiami: „Dałaś mu więcej śmietanki niż mnie" — odpowiadała: „Musiałabym mieć

wagę", dając nam przez to do poznania całą śmieszność tego przyrządu w tym zastosowaniu. Ona nie ważyła — dawała.

Bóg daje — i podoba Mu się dawać każdemu to, co najlepsze. Wchodzimy tu w inny świat niż świat naszej sprawiedliwości. Jesteśmy bez praw wobec Boga — On nam nic nie jest winien. Nasza praca nie przedstawia żadnej sumy pieniędzy. W istocie On nie płaci — On daje. Dotykamy tu małoduszności naszych prawideł ziemskich, a spośród nich jednego z najmniej spornych: „To mi się należy — mam prawo wymagać zapłaty proporcjonalnie do mego trudu".

Trochę ironiczny uśmiech Zbawiciela czyha tu na nas: „Przyjacielu, czyżeś się ze mną nie umówił za denara?" Cofa nas najpierw do wąskich granic ludzkiej sprawiedliwości, ażeby prędko zagubić i zatracić nas w Swoim miłosnym bezmiarze. „Czyż złym okiem patrzysz na to, żem ja dobry?"

Bóg daje wedle szczerości naszej odpowiedzi. Nie chce, byśmy byli zbyt rozsądni ani wyrachowani. Wzywa nas do serdecznego odruchu, do bezpośredniej reakcji a także do nieograniczonej ufności. A cóż to za ufność, która zapewnia sobie odwrót i przyszłość? Nie mieć żadnego zabezpieczenia, być bez dowodów i bez praw...

25. II. 58. Z listu do J.

Gdyby każdy ksiądz w swym kościele mówił po nabożeństwie zamiast: „Módlmy się za naszych żołnierzy" — „Módlmy się za naszych żołnierzy i za tych, których oni zabijają"! Nie chodzi tu o politykę. Chodzi o przypomnienie z okazji tej wojny każdemu chrześcijaninowi jego godności chrześcijanina. Dużo byłoby już zrobione, gdyby każdy rozpatrywał tę wojnę w świetle miłości bliźniego, a nie w świetle sloganów politycznych. Niepokoić ich, aż zaatakuje ich zwątpienie i wreszcie się poruszą...

Przed laty, u jednego ze znajomych antykwarzy znalazłem w pudełku pełnym śmieci medalik, który od tej pory zachowuję jako rzecz cenną, gdyż napisano na nim wokoło ukrzyżowanego Chrystusa: *Pro omnibus mortuus est.* Umarł za nas wszystkich.

Niech mi ktoś wytłumaczy, czy ludzie mają kilka serc? Jedno, aby chodzić na Mszę i czytać Ewangelię, a drugie na eksport.

Bawi mnie, gdy czytam w „Figaro" list m a t k i piszącej o Sakiet: „Czyż nasi lotnicy wystawieni na ogień broni przeciwlotniczej Fellagi, nie mają prawa się bronić?" Ponure kretyństwo. Poznałem kiedyś matkę, wdowę po generale, której jedyny syn był młodszy ode mnie. Widzę tę kobietę trawioną przez niepokój co dzień i co noc, żyjącą myślą o synu, oficerze w czynnej służbie, w działaniach wojennych w Algierze. Pokazała mi jego fotografię

i prosiła o przeczytanie ostatniego jego listu. Pisany był na cieniutkim papierze, który dają kombatantom, żeby poczta zajmowała jak najmniej miejsca w helikopterach. Mówił w nim o bitwie i matka była taka dumna z kilku linii, w których zwierzał się jej z szacunku, jaki żołnierz ma dla swego przeciwnika, bo zna ich równość wobec śmierci, zagrażającej im obu.

Ta kobieta nigdy nie będzie przemawiać, nie napisze w żadnej gazecie. Żyje każdej chwili w niepokoju o to, co ma na świecie najdroższego. Mówiła mi: „On jest piękny — chciałabym, aby Pan go poznał". Była złamana — uśmiechała się, ale nie wiedziało się, czy to był uśmiech czy wyraz bólu. Mała i wątła — wydawała mi się olbrzymia. Niech się pokaże, niech ją zobaczą — zdaje mi się, że każdy byłby zrozumiał.

Nikt jak ta kobieta nie mówił mi o zabitych Arabach, o tej rozlanej krwi. Widziała tych umarłych, bo drżała o swego syna — odczuwała boleść arabskich matek. Wszystko, co dotyczyło jej syna, było dla niej święte.

Ale jak zawsze — prawda, która wydaje się nam najoczywistsza, musi pozostawać nieznana, ukryta pod korcem. A jednak jest, przeżywana cierpieniem niektórych. „Królestwo moje nie jest z tego świata" — o tak! — ale dlaczego musimy tak cierpieć nad tym, że nie jest z tego świata. Żebyśmy mogli znów mieć nadzieję, że kiedyś jednak będzie — przynajmniej trochę nadziei.

Czuję się wobec tego wszystkiego winny, jak wobec kobiety-nędzarki spotkanej na ulicy. Winny czego? Nie wiem, ale to pewne, że winny. Chrystus mówił o wierze, która podnosi góry — i dobrze mówił, bo to są naprawdę wieczyste góry, o które się rozbijamy. *Miserere* drogiego Rouault — widzę je znowu: *Bella matribus detestata*. On dał świadectwo tej niezmierzonej boleści. Splótł cierpienia ludzkie z cierpieniami Chrystusa.

27. II. 58. Z listu do C.

Co tydzień czytanie „Expressu" jest dla mnie torturą. Nie móc nic zrobić, patrzeć na to z rozpaczą [...].

Myślę, że haniebna nieudolność rządu staje się tylko możliwa z powodu braku reakcji opinii publicznej. Gdyby się choć trochę poruszyła, gdyby ci nasi panowie mogli przez chwilę zatrząść się ze strachu, że jutro dostaną się do więzienia, sądzeni i skazani za swoją zbrodniczą nieudolność! Toteż wszyscy chrześcijanie — jeżeli ta wojna nie jest dla nich cierpieniem nie do zniesienia — ponoszą tu winę nie zdawania sobie sprawy, niekonsekwencji i niewierności. Gdyby chociaż przy każdej Mszy niedzielnej ksiądz z ambony

błagał, zobowiązywał, zmuszał uczestników do uświadomienia sobie, że „każdy Algierczyk jest naszym bratem", może doprowadziłby ich do tego, żeby się najpierw modlili, a potem, po wyjściu z kościoła, zaczęli myśleć nie według gazet i sloganów politycznych, ale poprzez pragnienie Królestwa Bożego — „Przyjdź Królestwo Twoje" — i poprzez Chrystusowe prawo miłości. Nie wiem jaka byłaby reakcja polityki wobec tej masy chrześcijan uświadomionych i niespokojnych w sumieniu — ale wiem, że byłoby inaczej niż teraz. To byłby tak wielki ciężar, że waga musiałaby się przechylić na stronę miłości i nic nie zdołałoby jej powstrzymać.

10. III. 58. Z listu do M.

...Trzeba teraz, by ten sposób mówienia trochę oficjalny, zręczny i umiarkowany jak język dyplomatów, został przekazany chrześcijanom w kościołach miast i wsi Francji w prostych, bezpośrednich słowach księży. Zetrzeć z ziarna ten lakier ochronny, żeby mogło zakiełkować w każdym sercu.

Pisząc panu o rozlewie krwi, który zbyt wiele chrześcijan w zaślepieniu toleruje w Algierze, powiedziałem to może za gwałtownie i jak opętany tą myślą. Wszak ja sam miałem tak długo nadzieję, że to się ułoży, ja sam byłem tym lekkomyślnym chrześcijaninem, który nazbyt rzadko zatrzymywał wzrok na tej niedopuszczalnej krwi. Niech się więc nikt nie myli co do tonu mej wypowiedzi — to nie jest nagana, ale głos chrześcijanina, który odkrywa w sobie poczucie winy i nie może się powstrzymać od ostrzeżenia swoich braci.

11. III. 58.

Podczas gdy ty śpisz, tamci czuwają napiętą uwagą całego ciała i wślizgują się przytłumionym krokiem w swoją sojuszniczkę — noc; ci, którzy zabijają, i ci, co będą zabici.

Jak złodziej przychodzi śmierć, niesiona przez tych ludzi, którzy nie mogą inaczej zaznaczyć swej egzystencji, jak tylko kładąc na niej ten potworny podpis.

17. III. 58. Z listu do F.

Takie masowe zabijania u sąsiadów, ukazane pod postacią nowinek, nie budzą już żadnego wzruszenia. „Czy wiesz, ach, tak" — to jak w salonie damy rozmawiające o rozwodzie jakiejś pani, albo o synu znanej rodziny i jego głupim małżeństwie lub o śmierci

starszego pana. Z nieszczęść pozostaje tylko nowina i nikt nie ma ochoty schodzić aż do cierpienia, które ona oznacza. Okrucieństwo salonów — to okrucieństwo narodów, nawet zaprzyjaźnionych — ta sama obojętność, powierzchowny dobry ton. Narody Zjednoczone są na obraz wielkiego miasta. Tak lubię wieś, bo wszyscy się w niej znają i jak w rodzinie każdy reaguje całym sercem na nieszczęścia sąsiadów. A i tam stwierdza się nieraz po cichu, że „i ona ma swoje trudności" — z głupią iluzją, że niepowodzenie sąsiada wywyższa w jakiś sposób nas samych.

Nasza Francja, której się wstydzę... Ale szczycę się nią, bo zrodziła komunistę Henryka Allega, pastora protestanckiego Mathiota i młodą dziewczynę z akcji katolickiej, Francine Rapine — dwoje ostatnich skazanych przez sąd w Besançon za pomoc udzieloną w ucieczce do Szwajcarii Algierczykowi z F. L. N. ściganemu przez policję. Ruch Oporu miłości zaczyna się budzić i on stanie się kwasem tej wielkiej masy ciasta, bezkształtnej i oklapniętej.

3. IV. 58. Z listu do J.

Wczoraj takie małe zdarzenie: Chciałem coś narysować piórem, skoro pisząc mogę je utrzymać, zacząłem więc rysunek bardzo gęsto ułożonego bukietu, który Ch. i D. zostawili mi w niedzielę wieczór odjeżdżając do Paryża. Małe, białe anemony kwitnące o tej porze w lasach. Zatopiłem się w tym bukiecie, jak bym się zagubił w lesie. Bardzo wolno — z powodu ręki — ale z uczuciem szczęścia i z pasją pracowałem tak trzy godziny.

Moje zdziwienie, gdy wyczerpany po tej pracy zobaczyłem na zegarze, że trwała trzy godziny, które zrobiły mi wrażenie kilku minut. Tylko napięcie uwagi może tak przetwarzać bieg czasu. Jedynie w miłości i w malarstwie zaznałem takich godzin trwających kilka minut.

Kwiecień 58. Z listu do M.

Jedyna odpowiedź jaką możemy dać na niepokojący problem, jak wypełnić swoje życie — to zaangażować się bez zbytniego rozważania w to, co Bóg nam na dzisiaj proponuje. Każdy z nas chciałby dokonać wielkich rzeczy — realizować je tak, jak nam się objawiają i jak nas przyzywają ku sobie.

Święta Teresa od Dzieciątka Jezus pragnęła gorąco pojechać do Chin, a schwyciła to, co zostało jej ofiarowane na codzień — „prowadzić chorą zakonnicę do ołtarza z taką miłością, że nie potrafiłaby tego uczynić lepiej, gdyby prowadziła samego Jezusa". Można umrzeć z tak skromnego zajęcia i takiej wymagającej miłości.

Przedtem moim życiem wydawało mi się malarstwo i nabycie dostatecznej twardości, aby móc to robić. W dni, w które mam jeszcze na to dość siły, wydaje mi się nim pisanie — ale kiedy indziej już tylko choroba. I jestem przerażony tymi dniami, które przemijają w moich oczach, nie przynosząc żadnych owoców. My, artyści, jesteśmy także ciułaczami i cofamy się z przerażeniem, gdy Bóg każe nam wieczór stawić się z pustymi rękami.

...Mam ochotę Ci powiedzieć: Tak, róbcie każdego dnia co się da, ale oddalcie od siebie tę myśl: co zrobiłem z tego dlugiego życia? Nie możemy zapobiec, by takie pytanie nie stanęło przed nami, ale musimy je odsunąć na właściwe miejsce, gdyż robienie bilansów nie jest naszą rzeczą. Wodzimy nosem po naszym życiu i jesteśmy straszliwie krótkowzroczni. Michał Anioł rozbił młotem swoje ostatnie dzieło, Pietę, w której Matka Boska podtrzymuje stojącego Chrystusa. I umarł nie wiedząc, że to, czego rzekomo nie pozwoliła mu wykończyć starość, stanie się dla nas najdroższym i najcenniejszym dziełem jego życia. Musi nas dręczyć gorące pragnienie zrealizowania jakiegoś dzieła, ale nie powinniśmy zapominać, że nie dane nam jest zobaczyć i poznać tego, co jest najrzadszą i najlepszą cząstką naszego życia. W ogołoceniu, jakie odczuwamy, ta ufność powinna codziennie w nas żyć. Nie dostrzegając ich, gromadzimy jednak te dary niebios, pragnąc przy całej naszej niedoskonałości robić jak najlepiej to, co z dnia na dzień jest nam proponowane.

To powiedziawszy powinienem od siebie dodać „pokornie i nieudolnie", gdyż sam staję dęba jak narowisty koń przed tym, o czym wiem, że jest prawdą, ale taką, którą trzeba żyć. Gdybyśmy mogli rozpatrywać wszystkie sprawy w świetle Chrystusa. Niestety, jesteśmy straszliwie „z tego świata" — zanurzeni w nim, nie mogący się wyzwolić z jego kryteriów i z jego snobizmów. Jesteśmy metysami i cierpimy nad tym, że nie możemy być z jednej krwi.

13. IV. 58.

To bardzo zły znak, kiedy pisząc list zaczynam w nim za wiele wykreślać. Zatracam rozmowę dla pisarstwa. Mimo woli odrywam się od tego, do którego się zwracam, i te skreślenia, utrudniające mu czytanie, są jak zapory wymagane przez samotność, aby myśl mogła się narodzić. To takie podobne do mojego trybu malowania, że czuję się zdumiony, a potem szczęśliwy.

Wiem, że mam coś do powiedzenia, coś drogiego mojemu sercu, radosnego lub bolesnego. Ale tego, co najistotniejsze, nie decyduję się powiedzieć od razu. Nachodzi mnie wiele szczegółów, których nie umiem odrzucić.

Jest chwila, kiedy myślę, że już na tym utknę, w gęstwie tych towarzyszy tajemniczej postaci głównej. Ale znów zjawia się któryś z nich, i jeszcze jeden — żądają miejsca dla siebie, chociaż czuję, że w ten sposób nigdy nie dosięgnę tej głównej postaci, że ona mi ucieka z powodu tej miłości do małych świadków. A wreszcie gdy wszystko jest stracone, widzę, że ta rzecz najistotniejsza wśliznęła się cicho, niepostrzeżenie i żyje jako dusza całości.

18. IV. 58. Z listu do C.

...Nie ma słów bardziej fałszywych niż wyrzeczenie i rezygnacja. To są słowa, w których znajdują odpoczynek znużeni i tchórze. Przypina ci się je do piersi niby dwa piękne medale, mając rzekomo wiele podziwu dla ciebie. Nienawidzę tych słów, bo są tak dalekie od prawdy. Dla mnie ukrywa się pod nimi nie kończąca się i krwawa walka. Nie było nigdy świętego, który żyłby w rezygnacji i wyrzeczeniu — nie było ani jednego. Byli tylko nieznani kombatanci w bitwie niewidocznej dla oczu świata.

Kto to zrozumiał, wie już raz na zawsze, że świętość jest na miarę człowieka. To jest stan najzupełniej ludzki, w którym nie ma nic anormalnego, to reakcja przeciwko naszej małoduszności — prawie odruch.

Nieskończenie lepiej niż ktokolwiek wiem, że sam nie jestem święty, ale wiem również, że wszyscy jesteśmy obiecani świętości i że nie trzeba robić straszydła z tego słowa. To nie jest słowo surowe, słowo o zapachu śmierci. To słowo jest bratem szczęścia, światła i radości.

22. IV. 58. Z listu do F.

...Kochać życie wbrew wszystkiemu to dar, to łaska Boża. Sądzę, że dzisiaj mogę już odważyć się to powiedzieć, nie stając się hipokrytą.

Przez długi czas było mi to zupełnie obce. Życie było dla mnie prawdziwą osobą — niby dziewczyną, dla której czułem tak wielką miłość, że wszystko w niej *już naprzód* było mi drogie. Nie mogłem przypuścić, ażeby ona mogła zniszczyć kiedykolwiek moje uczucie dla niej przez okrutne objawienie mi, czym także była. To było takie oddanie się jej bez reszty, że nie myślałem, abym kiedykolwiek mógł się z niego wycofać i wyzwolić. W każdej miłości była we mnie bezgraniczna, uporczywa wytrwałość i zdolność — mam nadzieję niewyczerpana — do cierpienia przez tę miłość. Mam wrażenie, że nie daje się nigdy dosyć, nigdy za dużo. Myślę że na dnie tego wszystkiego leży pewność, że życie jest

większe ode mnie, że jestem bardzo mały, że nigdy nie będę mógł powiedzieć, że je rozumiem i będę je mógł tylko kochać.

W tym wszystkim, do tej pory, nie wymówiłem imienia Boga. A teraz mówię je, bo od stycznia już kilkakrotnie zapragnąłem wyjść z życia. To było dla mnie tak obce, że podobna chęć mogła się we mnie zrodzić, chociażby tylko na chwilę. Muszę odnaleźć imię Boga tam, gdzie nie odważałem się Go umieścić.

Nigdy nie marzyłem, żeby być ślepym i oszukiwanym kochankiem życia. Przeciwnie — czuwałem nad tym, żeby przyjmować prawdę, choćby się wydawała najbardziej twarda i pełna sprzeczności. Bo kochać — to kochać wszystko, nie wykreślając niczego.

Nigdy nie kusiło mnie znalezienie wyjaśnień: to jest tylko ucieczka, sposób wyminięcia tego, co mieści się poza zasięgiem rozumu.

Jezus nigdy nic nie tłumaczy — stwierdza albo opowiada jakąś przypowieść, porównaniem i mocą poezji stwarzając rzecz zrównoważoną. Wprowadza nas w tajemnicę — a przede wszystkim jeszcze więcej: żyje w nas, wciela nasze cierpienia, nasze niepokoje. Wchodzi w nie, jest nami, nie zniża się do nas. Chciał być opuszczony nawet przez Boga. Umarł wydając wielki okrzyk i Jego ostatnie słowa były wołaniem człowieka: „Ojcze, w ręce Twoje oddaję d u c h a mego". W samotności śmierci ostatnim pragnieniem jest, by chociaż duch nie umierał, by móc oddać go, powierzyć wieczystym dłoniom.

26. IV. 58.

Życie erotyczne jest krótkie. Widzimy to dopiero wtedy, gdy już od dawna byliśmy mu niewierni, gdy czujemy się od niego oddaleni przepaścią bardziej nieprzebytą niż przepaść wieku. Jak sztuka i modlitwa było mieszaniną uważnego nadsłuchiwania, niezmożonej wytrwałości — aż do skrzydlatej improwizacji chwil. O każdej z tych chwil można powiedzieć, że gdy zaistnieją, pojawiają się po raz pierwszy w naszym życiu, a nawet na powierzchni ziemi. Gdyż ani ich liczba ani ich równoczesne istnienie nie może przeszkodzić naszej chwili być chwilą jedyną. We dwoje tkwimy głęboko w życiu i zarazem jesteśmy oddzieleni od wszystkich, tak jak tylko śmierć może dzielić. Taka genialna improwizacja spojrzenia, kontaktu, zjednoczenia naszych ciał, zestrojenia myśli, niewyrażonego, a w pełni odgadniętego i spełnionego pragnienia — jedno ciało i wbrew klątwie — jeden duch. Improwizacja w której jesteśmy odarci z wszelkiej wiedzy, z wszelkiej świadomości, tak jak malarz w obliczu rozpoczynanego obrazu, jak mnich obznajmiony

z modlitwą mistyczną czują się samotni, puści i wyschnięci i mają już tylko wiarę, żeby dotrzeć do niewidzialnego. W dniu, kiedy zaczynamy wątpić w cielesną miłość, kiedy odważamy jej naszą energię, samą substancję naszego istnienia, kiedy godzimy się na odmierzanie jej czasu łokciem rodzinnego i społecznego życia — ona odchodzi od nas.

29. IV. 58.

...Nie martw się zbytnio, że zebrałeś tylko ułamki. Te ułamki są prawdziwe i przez to bardziej cenne niż piękne teorie. Przynajmniej ja tak myślę.

Nie przerażaj się tym, że nie ogarniasz całości, bo w takim razie byłbyś na miejscu Boga. Artyści przez całe życie zbierają tylko małe przebłyski, fragmenty, ale mają rodzaj wiary, pewności, że jakaś cząstka ich samych pojmuje i porządkuje to, co jest niezrozumiałe dla ich intelektu. Dlatego czują się mali, a jednak zamieszkani przez wielkość, która ich podtrzymuje. Nie ma w nich pychy, bo są jak ściany domu zamieszkałego przez cudownego człowieka. Bywają straszliwe godziny, kiedy ten gospodarz wyjechał i pozostawił — w najlepszym razie — swój przypadkowo zapomniany kapelusz, cośkolwiek, w czym wyraża się konieczność jego powrotu. I zawsze powraca — ale nigdy nie śmiemy być tego pewni i to jest przyczyną cierpienia.

Spostrzec, że otacza nas życie — bratnie, a jednak inne od nas i obce — to już wejść w samo sedno rzeczy. Stopniowo nasza nieuwaga się poszerza: zwierzęta, owady, rośliny, drzewa, zamieszkałe i nie zamieszkałe domy, powietrze, przedmioty, mury.

Nieuwaga, gdyż każdy z nas ma swoją własną perspektywę, wyraźny kierunek — jesteśmy zwróceni ku pewnym rzeczom, wystawieni na pewien sposób otrzymywania życia prosto w twarz.

Musimy zgodzić się na naszą małość, naszą nieudolność wobec tego życia, które nas otacza i które, im bardziej je poznajemy, wydaje nam się zarazem znane i obce, jak gdyby obchodziło się doskonale bez człowieka. Tylko nie chcieć nad nim zapanować ani go sobie wytłumaczyć, to znaczy uspokoić się za wszelką cenę. Koegzystencja z nieznanym. Wielkość życia, źródło naszej dla niego miłości polega na tym, że stworzenia i rzeczy nie są proste, że mieszka w nich tajemnica i nie dają się sprowadzić choćby do najbardziej uczonego schematu. Z postępem nauki wzrasta nasza niewiedza — sprawdzają się twierdzenia poetów od początku świata.

To jak ukochana kobieta. Nasza miłość sprawia, że w naszym poczuciu znamy ją tak, jak nikt inny nie będzie mógł jej poznać,

a także, iż jak nikt inny jesteśmy świadomi jej niezgłębionej tajemnicy, którą ona jest, którą w niej odkryliśmy i którą nas do siebie na zawsze przykuwa. Słowo „wieczna", jakie w naszej żarliwości łączymy ze słowem „miłość", to przyznanie się do jej tajemnicy, która wydaje nam się dość wielka, ażeby trwać zawsze. W dniu, kiedy powiemy: — ach, wciąż to samo, ona mnie denerwuje, to wprost śmieszne — zaczynamy się odrywać.

Miłość jest zawsze pragnieniem posiadania i poszanowaniem — nierozłącznymi od siebie.

2. V. 58.

Mieć tyle do powiedzenia, żeby nie starczyło czasu zastanawiać się, j a k się to mówi.

Proust dodaje nam pod tym względem odwagi: ustępy niemożliwe, ale w których powiedziano, zanotowano to, co najistotniejsze — nawet jeżeli muszę ponownie odczytać zdanie, aby dokładnie zrozumieć to, co chciał powiedzieć.

3. V. 58.

...Wiem jednak, że moją boleścią jest właśnie ten dzień przemijający zbyt szybko, ten ubytek sił, który sprawia, że walka między mną a czasem staje się nierówna. Wszystkie nadzieje, jakie sobie żarliwie stwarzam, dotyczą mojej pracy, a nie wyzdrowienia. Spodziewam się już tylko, że potrafię wykorzystać czas dla pracy, ponieważ teraz to jedyny sposób dojścia do szczęścia.

12. V. 58.

...Tajemnica przeczuwana w życiu codziennym, gdzie jest obecna pod tyloma postaciami, które na ogół są uspokajające, bo stare jak świat, a jednak równocześnie pełne niepokoju, niezbadane, dziewicze. Na przykład tajemnica choroby. Nie szukam dla niej wytłumaczenia. Nie. Raczej staram się nie uciekać i pokornie — poprzez drobne szczegóły — pozwalać jej zamieszkać we mnie; albo też samemu w niej osiąść. Jest we mnie dążenie do oswajania (choćbym sam miał przy tym zostać zraniony czy ugryziony), raczej niż do zdobywania władzy. Taka jest droga mojej natury — jedyna, jaka prowadziła do malowania ubogich przedmiotów, przed którymi stawałem jak wryty, niby przed nadprzyrodzonym widzeniem. Powolność mej pracy, uporczywa wytrwałość i zmęczenie mogły się wydawać śmieszne i nieproporcjonalne tym, którzy patrzyli, jak ten zewnętrzny przedmiot mojego obrazu, stojący przede mną

na stole, przez tygodnie i miesiące skupia w codziennym wysiłku całą moją uwagę. Widzieli tylko kilka gratów pokrytych kurzem. Słowami nie mógłbym wytłumaczyć im, co ja w nich widzę, bo nie wiedziała tego i moja świadomość. Ale za to w mojej głębi była jakaś pewność, jakaś wiara, które podtrzymywały mnie aż do wykończenia obrazu.

18. V. 58.

Zadziwia mnie swoboda, śmiałość tonu, absolutna pewność tych próśb, z jakimi niektórzy święci zwracali się do Boga o spełnienie cudu.

Zdawać by się mogło, że je nieomal nakazują. Myślimy: co za wiara, podczas gdy trzeba raczej upatrywać tu niepojętą poufałość z Bogiem. To spokojna zuchwałość miłości, swoboda jej języka, szantaż, ciężar miłości rzucony jednym ruchem na szalę, któremu Bóg nie może się oprzeć.

15. VI. 58.

Żyję w społeczeństwie, a nie uznaję i nie szanuję w nim wielu rzeczy. Żyję w Kościele katolickim, a w wielu punktach mimo tego, co mówi, robię inaczej. Nie boję się cierpienia, ale im ono jest intensywniejsze i głębsze, tym więcej nienawidzę jego dogmatycznych tłumaczeń. Te wyjaśnienia wydają mi się zawsze obelgą, odwróceniem od istotnej prawdy. Modlę się, ale jestem pełny zwątpień i niepewności, czy to właśnie tak trzeba i czy ktoś mnie słyszy. Nie żebym wątpił w moc Boga, ale powątpiewam w mój kontakt z Nim. Co do pewnych rzeczy nie mogę się zgodzić na uważanie ich za zło. Myślę, że to dlatego, iż moje próby praktyk religijnych są raczej pragnieniem znalezienia jakiegoś schronienia — nie wcielają się w moje dni tak, aby stać się ich stosem pacierzowym. Nie są dość ze mną złączone, nie ma mostu o nieprzerwanym ruchu, przerzuconego pomiędzy nimi a istotami i rzeczami, które kocham, które mnie pociągają i tworzą moje życie. Gdybym miał tyle namiętnej miłości do Chrystusa, co do tego ptaka przykuwającego moją uwagę, albo do ruchów tego drzewa, drogiego, napotkanego towarzysza — nie przychodziłoby mi nawet na myśl, że wyznaję jakąś religię. Ale ptak jest tu ze mną, drzewo także — należą do mojego dnia — otworzę oczy i już są — trzeba mi tylko je przyjąć i dać im — z jakąż radością! — trochę uwagi. Chciałbym spotkać Chrystusa tak jak ptaka i drzewo, a nie szukać Go wysiłkiem równie sztucznym jak niestałym — kochać Go, bo Go rozpoznałem, bodaj jeden raz. Gdy tylko się kocha, już się wielbi,

już się do tego kogoś należy, nie ma się już chwili wątpliwości — jest się gotowym wszystko dla niego cierpieć, nawet za cenę długich okresów samotności i rozstania, gdyż wie się, że chwila połączenia wszystko wynagrodzi.

5. VII. 58.

Wielu ludzi uważa, że nie powinno się mówić o rzeczach „smutnych", ale nikt nie wie, do jakiego stopnia człowiek chory może odczuwać, że świat zdrowych jest zupełnie innym światem — bez łączności z jego własnym. Chory powinien być bardzo pokorny i nigdy nie wyjawiać tym, których kocha, do jakiego stopnia stali się obcy jego życiu. Nic nie mówi, bo wie, że jego słowa nie przedstawiałyby żadnej rzeczywistości w umyśle tych, co normalnie władają swoim ciałem. Prawdopodobnie samo jądro choroby polega na tym odkryciu i to straszliwe doświadczenie jest o wiele boleśniejsze od cierpień ciała.

Nie śmiałbym otworzyć ust na ten temat, gdybym nie doszedł już do tego punktu dojrzałości, w którym rozumiem, że to jest całkiem normalne i że to chory musi wychodzić do zdrowych z uśmiechem, czułością, podziwem i natychmiastowym przebaczeniem, jakie trzeba mieć dla istot niewinnych, chronionych i niedoświadczonych. Nie jest rzeczą chorego życzyć sobie, aby go zrozumiano — nie powinien wciągać żywych w świat swojego niepokoju i troski. Jedynie on sam widzi tę nieprzebytą przepaść, która go od nich oddziela, a ponieważ dzień po dniu poznawał jej kształt, tylko on jeden może ją przekroczyć.

Stałem się zanadto milczący — jeśli chodzi o słowa — bo czuję, że sprawy, które przeżywam, nie dadzą się wypowiedzieć, ale gdy zabieram się do pisania — chociaż sprawia mi to wielką trudność, bo ręce odmawiają mi posłuszeństwa — zaczynam zaraz pisać o tych rzeczach zamieszkujących we mnie a przemilczanych w słowach. Rodzą się, wysuwają nos i chcą istnieć, i pierwszy dziwię się, że mają twarz, której dotąd nie zdołałem zobaczyć i która cieszy mnie i daje mi wiele powodów do radości — podobnie jak twarz noworodka uszczęśliwia matkę, tak że patrząc na niego bez trudu zapomina o swoich cierpieniach.

21. VII. 58. Z listu do I. R.

Wiem już teraz, że nie na próżno cierpi się duchem, żyje jak w pustyni i prosi o coś prawie za wielkiego... Mówię o tym, co niegdyś wydawało mi się tak dalekie ode mnie: o wejściu w osobisty, bliski stosunek z Chrystusem, o spotkaniu z Nim, które mia-

łoby taką moc, jak moje spotkania z niebem, z drzewem, ze ścianą domu, z przedmiotami w pokoju, z bukietem, z nieznajomym przechodzącym ulicą. Głęboka rzeczywistość tych spotkań zmuszała mnie do malowania, a teraz do pisania, przez absolutne zawładnięcie całą moją istotą.

Przez długi czas starałem się wejść w życie chrześcijańskie, bo wydawało mi się prawdziwe i piękne. Walczyłem z moimi wadami i słabościami. Ale było to poszukiwanie i wymaganie doskonałości, którą skrycie uważałem za sztuczną i zamarłą. I trzeba mi było poznać tę próżnię na dnie tylu wysiłków, aby się przekonać, że nigdy nie spojrzałem na twarz Chrystusa i tak gorąco zapragnąć spotkania z Nim, by widząc Go zostać na zawsze ugodzonym przez miłość.

Przykucie do miejsca, milczenie choroby wprowadzają mnie na tę drogę i pomagają mi w niej, odsuwając ode mnie inne cele, dostępne normalnej pracy. Pozwalam się im prowadzić bez oporu i z ufnością.

Skończyłem teraz krótkie opowiadanie — czułem potrzebę napisania o Weronice, gdyż zobaczyłem ją nagle przy stacji drogi Krzyżowej w Lourdes: Weronikę ocierającą twarz Jezusa. I wiem, że pisząc je odnajdywałem także Pani ojca, który przede mną i z taką mocą spotkał się z Weroniką. Świadczy o tym jego *Miserere* i to dzieło, gdzie ukazał nam oczy i spojrzenie tej, która zobaczyła święte Oblicze — tej, którą nam przedstawił ze znakiem krzyża na czole.

Jakąż wdzięczność czuję za te chwile, które są nam od czasu do czasu darowane, albo same się w nas tworzą, gdyż dojrzeliśmy już do ich zrozumienia. Widzimy wreszcie twarzą w twarz to, co nas napełnia przywiązaniem i miłością, a co dotąd było jedynie imieniem historycznym wyuczonym od dzieciństwa — bezbarwnym i bezsilnym imieniem, niezdolnym do przykucia naszej uwagi, przed którym jednak staraliśmy się wywołać w sobie dobre uczucia! Jak cennym darem jest życie, kiedy daje nam takie spotkania!

Trzeba wszystko złożyć w Jego dłonie, gdyż On widać chciał mnie nauczyć, że cała moja działalność i jej skuteczność musi się dokonać przez Niego i w Nim.

25. VIII. 58.

Nikt nie może całkowicie przeżyć cierpień drugiego człowieka, bo cierpienie — tak jak miłość — jest naszą osobistą własnością. Toteż powinniśmy w pokorze i z poczuciem niedoświadczenia wżywać się w nieszczęścia innych, bo wolność każdej istoty pozwala

jej stworzyć osobny rodzaj cierpienia, chociaż jego przyczyna jest wspólna wszystkim ludziom, stara jak ziemia. Powinniśmy więc zawsze zbliżać się do niego ze drżeniem — z miłością.

29. IX. 58.

To, co jest we mnie najlepszego, Panie mój, dzieje się pomiędzy mną a Tobą, gdy wyczerpany zamykam oczy. Tego się nigdy nie napisze, to nie zostawi żadnych śladów, nikt się o tym nie dowie. Dopiero kiedy dochodzę do tego stanu ubóstwa, odarty nawet ze znanych mi dróg mego serca i moich myśli, gdy upadam i nie mogę i nie chcę się już podnieść — wtedy twarzą wyczuwam Twoje istnienie i jak syn marnotrawny z radością opieram policzek na odzieży Ojca, aby przytulić się do Jego ciała, a Ty, jak jemu tak i mnie, odpowiadasz opierając obie ręce na moich ramionach.

30. IX. 58.

Być odartym ze wszystkich drogich i cennych rzeczy, którymi się żyło przez lata... Ale te dobra, opłakiwane jak cząstka samego siebie — te dobra płodzą dzieci. Kochać wszystko, co nam życie codziennie przynosi. Kochać nie tylko dlatego, że można być użytecznym, zrobić jakiś określony gest, widzieć radość rozkwitającą na czyjejś twarzy. Przede wszystkim kochać dla niczego, dla samej radości kochania. Kochać, aby przestać myśleć o tym, czego się nie posiada — przeciwnie, niech nie będzie już w sercu miejsca na nic innego, jak tylko dla tej nowo narodzonej miłości. To miłość milcząca i samotna. Nie potrzebuje się już nikogo — czeka się na to, co się kocha. Czeka się na wszystko. Wszystko nas uczy, wzbogaca, pociesza, podnosi i rozgrzewa. Są chwile, kiedy odczuwamy tak wielkie szczęście miłości, że prawie wstydzimy się, że inni nic o nim nie wiedzą. Widzą z niego tylko uśmiech na naszej twarzy. Ten uśmiech razem ze spokojem i cierpliwością, wypływającymi z radości serca — to owoce miłości, które możemy dawać innym.

Czego szukasz w lesie? Idziesz do lasu, bo on żyje, bo jest, milczący, macierzyński, bo chroni cię od tych burz ludzkich, które cię rozdzierają. Składasz twoje brzemiona, a raczej las niesie je z tobą, tak że już nie czujesz ich ciężaru — widzisz gest drzewa, paprocie, grzyba, ptaka, zbiegający promień słońca... Ale jeżeli mu się nie oddasz... możesz przejść całe mile lasu sercem przepełnionym cierpieniem, nic nie widząc, nic nie otrzymując.

Las jest mniej okrutny niż ludzie — nie mówi. Ale to lepiej: wzywa nas do skierowania uwagi poza nas samych, poza to bez-

płodne niezadowolenie naszych pragnień, uważając zawsze, że tylko nasz sąsiad został szczodrze obdarowany. Uwzględnia tylko odruch serca. I pewnego dnia zapytujemy siebie, czy ta wielka i dobra twarz lasu nie jest twarzą Boga, którą uważaliśmy za tak trudną do zobaczenia, za nierealną i daleką. A potem, powoli czerpie się pokarm miłości ze wszystkiego — od drzew, nie znużonych i cierpliwych towarzyszy naszych rozmów, przechodzi się do starego muru, do kształtu dachu, do bukiecika kwiatów, do ptaków, do małych dzieci i tak dochodzi się do najtrudniejszego: do naszych bliźnich. Gdyż choć wiemy, że nie posiadamy drzewa ani ptaka, jednak one dają nam szczęście, ale jeśli chodzi o człowieka, chcemy tworzyć nasze szczęście z posiadania go i jesteśmy wciąż rozdzierani.

15. X. 58. Z listu do M.

...Odwrotnie, tak bardzo kocham życie, bo nie mogę nie doznawać i nie widzieć jego niezrozumiałych potworności, jego cierpień, jego ran, naszych własnych słabości — właśnie dlatego, że prawdziwe światło jaśnieje wśród tego zranionego świata... Tam jest jego miejsce, aby nas oświecać, prowadzić i poprzez wszystko budzić w naszym sercu uśmiech głębokiej ufności.

Tajemnica zarodków radości, którą zgodnie z potrzebą serca rozpoznawałem we wszystkim, co mnie otaczało i zbliżało się do mnie codziennie — ona to sprawiała, że żywiłem się życiem roślin, ptaków, okna, rodziny, gości i nieznanych, przelotnie spotykanych ludzi. Ale nigdy nie myślałem, że ta tajemnica zakiełkuje, wzrośnie i zamieszka we mnie, wypełniając każdą chwilę.

Jean Colin

Tłumaczyła Maria Morstin-Górska

III. Tydzień Filozoficzny KUL

Wzorem lat ubiegłych w numerze bieżącym zamieszczamy materiały z III Tygodnia Filozoficznego KUL. Tematyka Tygodnia dotyczyła tym razem zagadnień ewolucji w jej rozmaitych aspektach. Tematyka ta zbiegła się z podjętą przez redakcję „Znaku" prezentacją myśli jednego z najoryginalniejszych i najbardziej kontrowersyjnych myślicieli współczesnych, ks. Teilharda de Chardin. Z tego powodu wygłoszony w ramach „Tygodnia" wykład prof. dr Teresy Rylskiej pt. „Kierunkowość i postęp w ewolucji biologicznej" wydrukujemy w czasie późniejszym w wersji uwzględniającej toczącą się dyskusję o poglądach francuskiego ewolucjonisty.

Niektóre wykłady zamieszczamy w wersji skróconej z przyczyn technicznych. Długość referatów tego roku biła wszelkie rekordy.

Również sprawozdanie z dyskusji po referatach jest z konieczności bardzo skrótowe: wskazuje tylko zakres i najważniejsze kierunki kontrowersji i wyjaśnień

Ks. STANISŁAW KAMIŃSKI

STRUKTURA NAUK PRZYRODNICZYCH

Tytuł odczytu wyznacza zbyt obszerne pole problematyki, aby można ją było przedstawić w ciągu jednej godziny, nawet gdyby to miał być jedynie szkic informacyjny. Wydaje się jednak, że bez znacznej szkody w zdobyciu ogólnej orientacji metodologicznej co do struktury nauk przyrodniczych da się znacznie zacieśnić przedmiot rozważań. Uczynimy to przy okazji wstępnych wyjaśnień dotyczących samego tematu.

Mówiąc o nauce można mieć na uwadze bądź system wiedzy, czyli spójny układ wypowiedzi posiadających charakter naukowy, bądź zbiór czynności psychicznych i fizycznych zmierzających do zdobycia twierdzeń naukowych oraz ich uporządkowania. Przy analizie struktury nauk wystarczy zwrócić uwagę przede wszystkim na system wiedzy. W nim najwidoczniej ujawnia się cała specyfika budowy teorii naukowej.

Rozważania mają dotyczyć nauk przyrodniczych, które stanowią najbardziej typowy przykład wiedzy naukowej. W języku francuskim czy angielskim termin *science* oznacza jedynie nauki przyrodnicze. Scharakteryzować je można w różny sposób. Zwykle dokonywa się tego przez wskazania ich przedmiotu, formy lub zadań. Są to trzy najbardziej diagnostyczne aspekty nauki w ogóle. Nie wdając się w szczegółowe rozważania, ani tym bardziej w dyskusje z innymi stanowiskami powiemy, że przedmiotem nauk przyrodniczych jest natura, czyli wszystko to, co nie powstało w wyniku działalności ludzkiej. Oczywiście nie zawsze będzie łatwo rozstrzygnąć, czy coś zostało wytworzone przez naturę, czy jest dziełem kultury. O wszelkim jednak przedmiocie badania naukowego da się wystarczająco stwierdzić, czy zajmujemy się nim jako tworem natury, czy kultury. Jeśli chodzi o formę nauk przyrodniczych, to najczęściej bierze się pod uwagę ich język i budowę. Ta ostatnia stanowi specjalny przedmiot dalszych rozważań. Natomiast ję-

zyk nauk przyrodniczych charakteryzuje się tym, że ostatecznie opiera się w sposób istotny na terminach będących orzecznikami spostrzeżeniowymi, odnoszącymi się do zjawisk natury [1]. Ze względu na społeczny charakter nauki wyrażenia w niej występujące winny mieć sens intersubiektywny, czyli mają być jednakowo rozumiane przez wszystkich odpowiednio przygotowanych do uprawiania danej nauki.

Zadanie nauk przyrodniczych wskazywano różnie. Najczęściej twierdzi się, że bezpośrednim ich celem jest opis i wyjaśnienie przyrodzonych prawidłowości zdarzeń i ich wzajemnych zależności oraz przewidywanie zdarzeń. Natomiast pośrednim zadaniem nauk przyrodniczych bywa zazwyczaj zaspokajanie z jednej strony ogólnoludzkich zainteresowań intelektualnych (szczególnie pędu do prawdy), a z drugiej — potrzeb technologicznych, czyli praktyczne wykorzystanie rezultatów nauki w opanowywaniu świata.

Dyscypliny przyrodnicze nie są jednorodne. Niektóre z nich posiadają w stosunku do pozostałych większe walory czy to metodologiczne, czy epistemologiczne, czy wreszcie technologiczne. Niejednokrotnie w dziejach teorii nauki spotykamy wypowiedzi wyrażające szczególną pochwałę tzw. matematycznego przyrodoznawstwa. Współcześni filozofowie nauki dość zgodnie wyróżniają fizykę przyznając jej wśród nauk przyrodniczych miejsce centralne. Charakter wyjaśniający osiągnął w niej bodajże najwyższy poziom. Stała się teorią w najpełniejszym tego słowa sensie. A najważniejsze może jest to, iż stanowi ona naukę najlepiej zorganizowaną i metodologicznie opracowaną. Skoro więc mamy, oszczędnie gospodarując czasem, przeprowadzić rozważania metodologiczne nad naukami przyrodniczymi, to chyba będzie najwygodniej i najbardziej właściwie dokonać tego właśnie nad fizyką. Ułatwi to nam analizy, a zarazem doprowadzi do wyników odnoszących się do dyscypliny, która wedle nierzadko spotykanego dziś mniemania jest nauką w najściślejszym i najbardziej typowym tego słowa znaczeniu, a jednocześnie od strony treściowej jest nauką o o g ó l n y c h prawach przyrody w przeciwieństwie do innych nauk przyrodniczych, które z wyjątkiem chemii dotyczą tylko niektórych obiektów przyrody.

Na podstawie dotychczasowych uwag ugraniczamy przedmiot naszych rozważań głównie do systemu fizyki. Mamy zapoznać się z jego strukturą. Co rozumiemy przez strukturę jakiegoś systemu? Najprościej mówiąc chodzi tu o budowę systemu, o ogół stosunków

---

1 Sprawa nie przedstawia się tak prosto przy posługiwaniu się przy obserwacji instrumentami.

zachodzących między jego elementami. Dyspozycję elementów systemu charakteryzuje się przez opozycję ich roli, jaką pełnią w systemie. Jeżeli system fizyki określi się jako układ zdań, to analiza metodologicznej struktury tego systemu będzie polegać na zbadaniu relacji, jakie zachodzą między poszczególnymi podzbiorami zdań w tym układzie z punktu widzenia metodologicznych funkcji tych zdań.

Na tym nie można zakończyć jeszcze precyzowania tematu. Nazwa 'fizyka' obejmuje wiele odrębnych dyscyplin o materialnej i nieożywionej przyrodzie, tak że należy raczej mówić 'nauki fizykalne' [2]. Atoli nie chodzi tu o mnogość pod względem treści i rozwiązywanej problematyki lecz o różnorodność metodologiczną. Istnieją przynajmniej trzy odmienne typy fizyki: teoretyczna, czyli matematyczna, doświadczalna (eksperymentalna) i techniczna. Choć rzeczowo wiążą się one ściśle ze sobą, to jednak występujące w nich sposoby badania i systematyzowania różnią się istotnie. Na szczęście mniejsze trudności sprawia ich różnorodność przy analizowaniu systemu fizyki. Charakteryzując strukturę teorii fizykalnej zajmiemy się przede wszystkim fizyką teoretyczną uwzględniając jej stosunek do fizyki doświadczalnej. W budowie systemu fizyki trzeba wziąć pod uwagę zarówno elementy teoretyczne jak i ściśle empiryczne. Szczupłe ramy odczytu nie pozwolą na szczegółowe i dokładne rozważenie struktury fizyki. Wiele spraw trzeba będzie pominąć, wiele uprościć, a przez to może i zniekształcić. Niemniej jednak postaram się, aby szkicowany przeze mnie ogólny obraz możliwie wiernie informował o zasadniczych sprawach struktury teorii fizykalnej [3].

---

[2] Zwracam uwagę, że przymiotnik *fizykalny* dotyczy samej dyscypliny fizyki, a przymiotnik *fizyczny* dotyczy przedmiotów, którymi zajmuje się fizyka.

[3] Wymienię kilka nowszych pozycji książkowych, w których omawiana jest struktura nauk fizykalnych: K. Popper, *Die Logik der Forschung*, Wien 1935 (rozszerzone wydanie po angielsku ukazało się w roku 1959; budowa teorii naukowych omawiana jest w drugiej części); P. W. Bridgman, *The nature of* tworzenia teorii fizykalnej i jej aparatury pojęciowej); R. Carnap, *Foundations of logic and mathematics*, Chicago 1939 (kilkakrotnie przedrukowywane; szczegółowo scharakteryzowano rachunek); P. Destuches-Février, *La structure des théories physiques*, Paris 1951; R. Brathweite *Scientific Explanation*, Cambridge 1953 (przedruk w 1955; szeroko analizowana struktura teorii); E. Simard, *La nature et la portée de la méthode scientifique*, Québec-Paris 1956 (strukturze teorii fizycznej poświęcona jest część trzecia); Ph. Frank, *physical theory*, Princeton 1936 (przedruk w roku 1958; szeroko opisuje procesy *Philosophy of science*, New York 1957 (zbiera tu wyniki swych wcześniejszych prac); H. Mehlberg, *The reach of science*, Toronto 1958 (część druga poświęcona jest teorii naukowej a trzecia zasadzie weryfikacji). Bardzo cenne są wypisy zawierające teksty z metodologii nauk empirycznych: *Readings in the philosophy*

Po tych wstępnych wyjaśnieniach najpierw scharakteryzujemy od strony metodologicznej poszczególne elementy systemu fizyki, a potem ich wzajemne relacje. System nauki składa się z wyrażeń o budowie składniowej zdania. Przede wszystkim należy wśród nich odróżnić tezy i reguły. Pierwsze stwierdzają jak coś jest, względnie czy coś jest, a drugie przepisują czy też regulują jak coś czynić (postępować lub wytwarzać). W zasadzie możliwe są obukierunkowe przekształcenia tez w reguły, ale dzieje się to kosztem przechodzenia z języka do metajęzyka lub odwrotnie. Należy pamiętać, że w normalnym ujęciu tezy systemu stanowią jego stadium typowe i ostateczne, a reguły określają sposób zdobywania tez, ich uzasadnienia, interpretowania itp. Nadto zdania systemu fizyki można najogólniej podzielić na spostrzeżeniowe (obserwacyjne), ich uogólnienia i złożenia oraz zdania teoretyczne o charakterze mniej lub bardziej twórczym. Te ostatnie mają wyjaśnić i ująć jednolicie obserwacje. Wskazując ich zadania metodologiczne dałoby się powiedzieć, że służą w zasadzie jako przesłanki dla dedukcji wniosków doświadczalnie sprawdzalnych pośrednio lub bezpośrednio. Bywają różne typy zdań teoretycznych. Wyróżnianie ich i determinowanie natury zależy od przyjętego stanowiska epistemologicznego. Nie wchodząc w szczegóły należy wyróżnić przynajmniej następujące rodzaje zdań teoretycznych, figurujących w systemie fizyki: tautologie logiczne i ich konkretyzacje (można tu mówić w ogóle o zdaniach analitycznych), postulaty specyficzne (niekiedy dodaje się osobno hipotezy), definicje syntetyczne i ich konsekwencje. Zasygnalizuję kilka najważniejszych problemów związanych z charakterem zdania naukowego, jakie pojawiły się w historii epistemologii czy też występują współcześnie. Kolosalne znaczenie w tym względzie miało rozstrzygnięcie tego, czy możliwe są ogólne zdania zarazem konieczne — jak zdania analityczne — i rzeczowe, jak zdania empiryczne [4]. Z tym wiąże się sprawa roli pewników w fizyce oraz zdań zapożyczonych z matematyki. Inne zagadnienie, dotyczące zdań fizyki, to sprawa dopuszczenia w systemie zdań o charakterze konwencjonalnym, względnie sprawa określenia rodzaju i stopnia umowności pewnych zdań [5]. Sporną rzeczą w meto-

---

of science, ed. H. Feigl — M. Brodbeck, New York 1953 (zawiera między innymi teksty Duhema, Campbella, Einsteina, Carnapa). Historyczne informacje o budowie nauk przyrodniczych zawiera A. C. Crombie, *Medieval and early modern science*, New York — London (1952) 1959.

[4] Por. M. Kokoszyńska, *O różnych rodzajach zdań*, „Przegląd Filozoficzny" 43 (1947), s. 22—51, oraz St. Kamiński, *O ostatecznych przesłankach w filozofii bytu*, „Roczniki Filozoficzne" VII (1960) z. 1, s. 41—72.

[5] K. Ajdukiewicz, *Konwencjonalne pierwiastki w nauce*, „Wiedza i Życie" 16 (1947), s. 304—13; M. Przełęcki, *Prawa a definicje* [w:] J. Pelc —

dologii fizyki stało się również określenie warunków, jakie mają spełniać zdania spostrzeżeniowe [6]. W związku z postulatem empirycznej weryfikacji każdego nieanalitycznego zdania fizyki zrodził się problem określenia metody tego sprawdzania. Po różnych modyfikacjach dopuszczalnych sposobów weryfikacji (zwłaszcza pośredniej) [7] okazało się, iż istnieją w systemie fizyki zdania nieanalityczne i niesprawdzalne ani bezpośrednio, ani pośrednio (zarówno finitystycznie jak i indukcyjnie, czy wreszcie probabilistycznie). Zdania tego rodzaju są założone i odgrywają istotną rolę w systemie fizyki, tzn. że nie można ich wykluczyć bez istotnego zubożenia teorii [8].

Co się tyczy definicji w systemie fizyki, to dyskutuje się zagadnienie dopuszczenia obok definicji wyraźnych również definicji w uwikłaniu oraz obok definicji zupełnych także definicji cząstkowych (inaczej — warunkowych lub redukcyjnych) i probabilistycznych.

Omówienie struktury współczesnego systemu fizyki poprzedzimy szkicowym przedstawieniem ewolucji poglądów na budowę teorii fizykalnej.

Arystoteles (384—322), twórca teorii nauki, opisał strukturę systemu naukowego wzorując się na systemie matematyki. Wszystkie zdania teorii dzielą się na dwa podzbiory: założenia i twierdzenia z nich wydedukowane. W skład pierwszych wchodzą pewniki ogólne, a raczej wspólne wielu naukom (zwane wówczas aksjomatami), oraz założenia specyficzne dla danego systemu. Te ostatnie są albo postulatami albo definicjami. Zarówno postulaty jak i definicje realne miały charakter zdań oczywistych. Każde zaś założenie było ogólnym i apodyktycznym, raz na zawsze przyjętym twierdzeniem o rzeczywistości. Genetycznie wywodziło się z doświadczenia, ale ze względu na sposób jego uzasadnienia stanowiło w systemie przesłankę aprioryczną. Wypowiedzi te nie były bowiem ani wywnioskowane ze zdań obserwacyjnych, ani też przy ich pomocy potwierdzane lecz w drodze niedyskursywnej operacji myślowej,

---

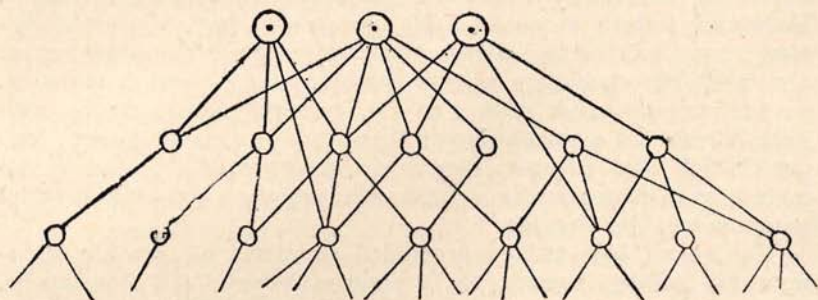
M. Przełęcki — K. Szaniawski, *Prawa nauki*, Warszawa 1957, s. 45—70; V. F. Lenzen, *Experience and convention in physical theory* „Erkenntnis" 7 (1937—8) oraz G. Frey, *Zum Problem des Konventionalismus in der mathematischen und physikalischen Begriffsbildung*, „Zeitschrift für Philosophische Forschung" IX (1955), s. 385—9.

[6] Por. A. Pap, *Analytische Erkenntnistheorie*, Wien 1955, s. 49—56.

[7] Por. J. Kamińska, *Ewolucja Koła Wiedeńskiego*, „Myśl Współczesna" 1947, nr 2.

[8] H. Mehlberg, *O niesprawdzalnych założeniach nauki*, „Przegląd Filozoficzny" 44 (1948), s. 319—35.

zwanej *epagoge*, zostały jak by odczytane w danych doświadczenia przez rozum. Z tych to nielicznych założeń niezawodnie wywnioskowywano bezpośrednio lub pośrednio wszystkie twierdzenia nauki. Przy budowie systemu naukowego przeto element odgrywał jedynie rolę heurystyczną odnośnie do naczelnych przesłanek, a żadne zdania nie podlegały w zasadzie kontroli dowodowej doświadczenia. W samej teorii nie figurują zdania obserwacyjne ani w punkcie wyjścia, ani nawet jako ostateczne konsekwencje. System wiedzy miał więc strukturę jakby piramidalną [9]. Związki logiczne między tezami są jednokierunkowe. Z założeń stopniowo wynikają dedukcyjnie twierdzenia. Schematycznie dałoby się to zilustrować w następujący sposób:



Najogólniejsze zdania, stanowiące założenia, są na szczycie tej piramidy a raczej trapezu, a następne twierdzenia coraz mniej ogólne układają się stopniowo warstwami, z których ostatnia stanowi podstawę trapezu. Ponieważ naczelne przesłanki są apodyktyczne i poznawczo niewzruszone, a wnioskowanie jednokierunkowe i dedukcyjne, przeto każde zdanie systemu jest jak by osobno, tylko poprzez związki jednokierunkowe (w kierunku założeń), kwalifikowane jako naukowe, i to raz na zawsze. Z tego względu można powiedzieć, że struktura systemu naukowego powyższego typu ma charakter atomistyczny, czyli gwarantujący daleko idącą samodzielność poszczególnym zdaniom [10].

Naszkicowana wyżej arystotelesowska ogólna teoria struktury systemu nauki była miarodajna i dla fizyki. Faktycznie też aż do wieku XVIII budowano systemy fizykalne mniej więcej wedle takiej formy. Modyfikacje proponowane, czy też rzeczywiście doko-

[9] E. Poznański — A. Wundheiler, *Pojęcie prawdy na terenie fizyki*, [w:] *Fragmenty filozoficzne I*, Warszawa 1934, s. 97—143.

[10] T. Czeżowski *Arystoteles, Galileusz, Bacon* [w:] *Odczyty filozoficzne*, Toruń 1958, s. 208—17.

nywane, nie naruszały zasadniczej myśli Stagiryty, a spowodowane były wzrostem wiedzy doświadczalnej oraz potrzebą sprawdzania empirycznego odkrywanych twierdzeń.

Już przy końcu XIII wieku, pod wpływem zainteresowań technologicznych i medycyny doświadczalnej próbowano włączyć do systemu procesy wywnioskowywania zdań jednostkowych i ich sprawdzania. Do każdego zdania systemu należałoby więc w wyżej przedstawionym diagramie dołączyć możliwie najwięcej kresek kończących się zdaniami spostrzeżeniowymi.

U progu czasów nowożytnych wniesiono dalsze poprawki. Fr. Bacon (1561—1626) wystąpił przeciw temu, aby rozum wydobywał z doświadczenia od razu najogólniejsze przesłanki naczelne, z których można wydedukować wszystkie twierdzenia o faktach. Uogólniać należy stopniowo. Na podstawie danych zmysłowych otrzymuje się tylko tzw. *axiomata media* (oczywiście apodyktyczne), a od tych przechodzi się w górę, posługując się również indukcją, do bardziej ogólnych zdań i w dół, dedukcyjnie, do mniej ogólnych. Struktura systemu skomplikowała się przez to jeszcze bardziej. Obok zdań najogólniejszych przyjęto pośredni poziom aksjomatów oraz dopuszczono w pewnych częściach systemu również rozumowania indukcyjne.

Galileusz (1564—1642) wprowadził poprawki w sposobie otrzymywania założeń naczelnych i determinowaniu ich charakteru. W wyniku dokonania pomiarów i uformowania definicji dochodzi się w drodze analizy [11] do praw naczelnych, z których dedukuje się twierdzenia pochodne. Zawsze przy tym należy przeprowadzać empiryczną kontrolę wyników. Choć więcej zasadnicza struktura systemu fizyki była tradycyjna, to jednak dopuszczono w niej procesy rozumowania nie tylko jednokierunkowe. Dedukcja i indukcja jak by łączyły się.

Newton (1642—1727) poprzedził sam system fizyki opisem zjawisk, który stanowił jakby pomocniczy zbiór zdań dla układu praw tworzących właściwą teorię. Struktura samej teorii odpowiadała wprawdzie wzorom Stagiryty, ale na wskroś nowocześnie wyróżniono w systemie fizyki układ teoretyczny i empiryczny zdań.

Na początku XVIII wieku zaczęto stwierdzać i od strony epistemologicznej zasadniczą różnicę między zdaniami matematyki oraz nauk empirycznych, a co za tym idzie — odmienną budowę systemów matematycznych i przyrodniczych. W pierwszych dedukuje się z oczywistych i apriorycznych zasad twierdzenia, a w drugich, wychodząc z danych doświadczenia, analizuje się je. Struktura fi-

---

[11] T. Czeżowski, *O metodzie opisu analitycznego*, tamże s. 197—207.

zyki miewała jedną i drugą postać jak też formę obu na raz [12]. Dopiero w XIX stuleciu pod niemałym wpływem Hume'a (1711—1776) teorii doświadczenia i zdań naukowych budowa nauk uległa gruntownemu przekształceniu. Komplikująca się coraz bardziej arystotelesowska piramida została po prostu odwrócona a przy tym otrząśnięto ją z różnych metodologicznych uzupełnień i naleciałości. Punkt wyjścia w systemie wiedzy stanowią jedynie spostrzeżenia. Bardzo liczne zdania obserwacyjne są naczelnymi przesłankami całego systemu. Z nich wywnioskowuje się w drodze indukcji prawa ogólne, a z tych dedukcyjnie jednostkowe zdania o przewidywanych faktach. Uogólnienia nie są niczym innym jak tylko sumą obserwacji. System fizyki stał się według J. St. Milla (1806—1873) i jego kontynuatorów-pozytywistów mniej lub więcej skondensowanym opisem zjawisk już zaobserwowanych oraz przewidywanych. Posługiwanie się matematyką nie zmieniało stanu rzeczy, bo ta nie różniła się istotnie od fizyki; była zbiorem zdań bardziej jedynie różniła się istotnie od fizyki; była zbiorem zdań bardziej jedynie ogólnych, ale również indukcyjnych, otrzymanych z doświadczenia.

Ta zbyt prosta struktura systemu fizyki praktycznie nie wytrzymała próby. Trudno było pominąć w budowaniu systemów fizykalnych czynnik intelektualny, na wskroś twórczy, czy to w postaci twierdzeń logiko-matematycznych, czy wyraźnie inwencyjnych ogólnych hipotez. Trzeba je było w strukturze teorii fizykalnej jakoś ulokować, wyznaczając im właściwą funkcję. Metodologowie nauk przyrodniczych J. Herschel (1792—1871), a zwłaszcza W. Whewell (1794—1866), pozostający pod wpływem kantowskiej teorii poznania, starali się określić rolę zdań obserwacyjnych i elementów apriorycznych w teorii fizykalnej precyzując głównie pojęcie prawa empirycznego. Nadto rozwój metodologii systemów dedukcyjnych zachęcał do wzorowania się w budowaniu systemu fizyki na przykładzie matematyki, a przynajmniej wykorzystania pewnych właściwości jej struktury. Faktycznie niewątpliwie fizycy uzgadniali te różne tendencje w konstrukcji teorii fizykalnej, ale o ile orientuję się, nie zbudowano do końca wieku XIX wszechstronnej teorii systemu fizyki. Dopiero w naszym stuleciu pojawiły się liczne próby metodologicznego i epistemologicznego scharakteryzowania i wyjaśnienia struktury systemu fizyki.

Najpierw H. Poincaré (1854—1912) i P. Duhem (1861—1916) uzasadnili konwencjonalny charakter języka pewnych zasad (konwencjonalny jest sam aspekt badanego przedmiotu) oraz względność pozycji poszczególnych tez w systemie. Największe jednak zasługi

[12] Jeszcze Kant (1724—1804) tak pojmował matematyczne przyrodoznawstwo. Tezy fizyki były zdaniami syntetycznymi *a priori*.

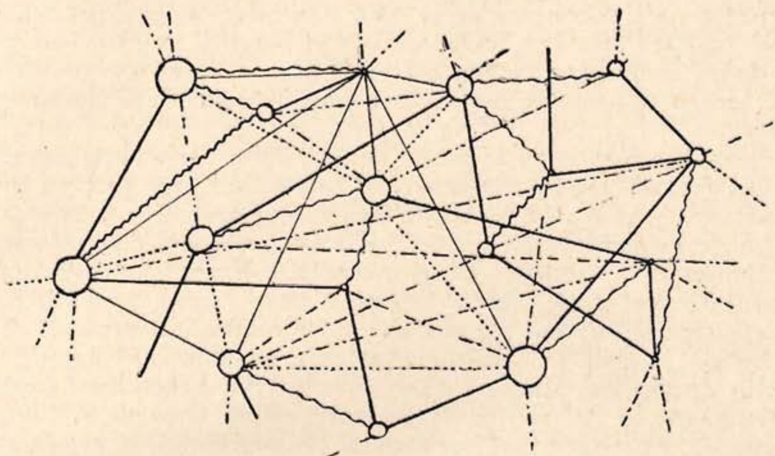
dla współczesnego rozwoju metodologii nauk fizykalnych położyli neopozytywiści i pokrewni im filozoficznie teoretycy nauk. Opierając się z jednej strony na skrajnie empirystycznej epistemologii, a z drugiej na najnowszych odkryciach aprioryczno-formalistycznej metodologii nauk logiko-matematycznych, zajęli się głównie opracowaniem aparatury pojęciowej nauk przyrodniczych i ich struktury. W wyniku ich prac współczesny obraz konstrukcji systemu przyrodniczego zmienił się całkowicie. W teorii fizykalnej nie ma już absolutnych zdań metodologicznie najwcześniejszych, które pełniłyby rolę bezspornych założeń [13]. Jeżeli takie zdania w ogóle istnieją, to znajdują się w każdym razie poza systemem fizyki. Nie są bowiem zdaniami początkowymi zdania obserwacyjne, które zawsze mogą być kwestionowane i które stale trzeba sprawdzać. A co ważniejsze — wynik tego sprawdzania związany jest z przyjęciem określonych zdań teoretycznych. Nie można również traktować podstawowych hipotez jako absolutnych założeń przyjętych konwencjonalnie. Skoro bowiem fizyka ma być nauką realną, to musimy uzasadnić i usprawiedliwić empirycznie te hipotezy, a więc w oparciu o zdania obserwacyjne. A znowu, jak szeroko uzasadnił już Duhem, obserwacja potwierdza lub obala nie poszczególną hipotezę, lecz jednocześnie całe układy zdań teorii. Nie można weryfikować żadnego wyizolowanego zdania systemu [14]. Tak więc nie tylko nie ma absolutnych zdań najwcześniejszych, lecz również nie istnieją bezwzględnie pochodne. Stąd, w przeciwieństwie do systemów dedukcyjnych czy też układów indukcyjnych, nie da się ustalić naturalnej hierarchii porządkowej wśród zdań fizyki. Żaden element teorii nie ma bezwzględnie stałej w niej pozycji. Najczęściej zdania w stosunku do innych występują w kilku rolach. Mając na uwadze wnioskowanie, występują w pewnych przypadkach jako przesłanki, a w innych jako wnioski. Zdania bywają powiązane nie tylko wielostronnie, ale i wielorako. Związki metodologiczne bywają różne: indukcyjne lub dedukcyjne, dokonane przy pomocy przejść dowodowych lub tylko usprawiedliwiających czy motywacyjnych, czy nawet jedynie takich, że jedno zdanie podsuwa pomysł drugiego. Wszystkie te relacje nie występują równomiernie, ustawicznie są wzmacniane i pomnażane. Różnorodność dotyczy także samych zdań. Mają one postać bądź reguł, bądź tez [15], zarówno zdań jednostkowych spostrzeżeniowych, jak

[13] Por. R. Carnap, *Über Protokollsätze*, „Erkenntnis" 3 (1932—3).

[14] Z. Zawirski, *Uwagi o metodzie nauk przyrodniczych*, „Przegląd Filozoficzny" 44 (1948), s. 315—8.

[15] Nie tylko tezy logiki odgrywają rolę dyrektyw. Empiryczne prawa uogólniające mogą być również traktowane jako reguły dokonywanych obserwacji.

też ich uogólnień, czy zdań teoretycznych różnych typów. Współczesny system fizyki ma przeto strukturę jak by nieregularnej, różnie zagęszczonej siatki [16]. Ilustruje to z dużym uproszczeniem poniższy schemat.



[Różnej wielkości kółka symbolizują odmienne typy zdań, a różne rodzaje linii rozmaite stosunki zachodzące między zdaniami].

Konsekwencją omówionego stanu rzeczy jest to, iż w razie potrzeby modyfikacji choćby jednego zdania, a tym bardziej jego odrzucenia lub przyjęcia, trzeba przebudowywać jednocześnie znaczne części systemu.

System fizykalny, mimo tej w zasadzie bezhierarchicznej struktury, faktycznie gdzieś się zaczyna, jego budowa odbywa się wedle pewnej kolejności. Oczywiście będzie to początek i hierarchia względna, ale trudno ją w ogóle odrzucić. Podobnie w niekończącej się siatce zdań systemu można wyodrębnić pewne części, a raczej układy stanowiące w sobie jakby osobną całość, a w stosunku do innych części pełniące charakterystyczną funkcję metodologiczną. Dzieje się tak dlatego, że występują tam częściej pewne typy zdań lub zachodzą określone relacje metodologiczne. Pod wpływem

Stąd teoria dziś to nie tylko system prawd ale i narzędzie dalszego badania, arsenał środków i system przepisów nowego poznania. Por. J. Metallmann, *O budowie i właściwościach nauki*, „Wiedza i Życie" 13 (1938); B. Gawecki, *Metoda nauk przyrodniczych* „Wiedza i Życie" 16 (1947), s. 511—9; T. Czeżowski, *Twierdzenia ogólne w teorii naukowej* [w:] *Odczyty filozoficzne*, s. 105—111.

16 Poznański — Wundheiler, *op. cit.*, s. 114.

Carnapa przyjęło się w systemie fizyki wyróżniać pod względem formalnym trzy główne działy[17] 1° — system sformalizowany logiko-matematyczny, wzbogacony o terminy i postulaty specyficzne dla danej dyscypliny fizykalnej; ma on zwykle postać czystego rachunku pozbawionego interpretacji empirycznej; 2° — zbiór zdań empirycznych, składający się ze zdań spostrzeżeniowych, ich uogólnień i założeń oraz 3° — układ określeń i reguł łączących i koordynujących rachunek z danymi obserwacji; jest to tzw. interpretacja, bo umożliwia empiryczną interpretację systemu sformalizowanego[18].

Pierwsza część sama w sobie ma w zasadzie strukturę piramidalną. Jest systemem dedukcyjnym. Założeniami jego są obok postulatów logiko-matematycznych specyficzne postulaty stanowiące definicje aksjomatyczne symboli, które mogą być interpretowane w terminach właściwych danej dyscyplinie fizyki, jak np. w mechanice teoretycznej, teorii kwantów, teorii względności. Będąc teorią sformalizowaną posiada charakter nauki apriorycznej. Metodologia jej jest w zasadzie wspólna z naukami dedukcyjnymi. Tutaj zaciera się różnica między matematyką a zasadami fizyki. Dlatego też, o ile ma być fragmentem nauki empirycznej, musi wystąpić w powiązaniu z pozostałymi dwiema częściami całego systemu fizyki.

Zbiór zdań empirycznych nie posiada specyficznej struktury. Dla całego systemu stanowi jakby empiryczną bazę. Na niej opierają się tezy teoretyczne, a zarazem zawarte w niej reguły obserwacji wyznaczają do pewnego stopnia wyniki dalszych obserwacji. Osobno wzięty zbiór zdań empirycznych nie stanowi jeszcze nauki we współczesnym tego słowa znaczeniu. Wymaga wyjaśnienia przez teorię, od której też zależy dowodowo, a zwłaszcza pod względem aparatury pojęciowej.

Trzeci fragment fizyki pełni w konstrukcji całego systemu rolę ogniwa łączącego pozostałe obie części. Koordynuje przede wszyst-

---

[17] Pomija się tu zasadnicze rozróżnienie systemu i metasystemu. Por. P o z n a ń s k i, *Operacjonalizm po trzydziestu latach* [w:] *Fragmenty filozoficzne II*, Warszawa 1959, s. 178—218.

[18] Powyższe rozróżnienie trzech części w strukturze systemu fizyki pozwala objaśnić, jak należy pojmować dwa zasadniczo odrębne typy nauk fizykalnych, a mianowicie fizykę teoretyczną i fizykę doświadczalną. Pierwsza koncentruje się przede wszystkim na rachunku, a druga na opisie zjawisk wyrażonym w zdaniach empirycznych. Oczywiście nie trzeba sądzić, że fizyka teoretyczna ogranicza się do samego systemu sformalizowanego, a znowu fizyka doświadczalna jest tylko układem zdań empirycznych. System fizyki jako nauka nie może zamykać się w ramach którejkolwiek jednej z wymienionych wyżej części. Wolno nam mówić o fizyce teoretycznej albo doświadczalnej, gdy skupiamy szczególną uwagę na tym lub innym fragmencie całej siatki systemu fizyki.

kim ich języki. Czyni się to najpierw przy pomocy definicji przyporządkowujących (*def. coordinating, def. applicational, Zuordnungsdefinitionen*), pozwalających zastąpić w schematach i wzorach zmienne i parametry wartościami liczbowymi otrzymanymi w drodze pomiarów. Dzięki nim można teorię sformalizowaną interpretować empirycznie. Jak z jednej strony szukamy teoretycznych wyjaśnień, tak z drugiej umysł dąży do znalezienia związku między światem pojęć a światem zjawisk. Nie zawsze jednak daje się przełożyć teorię całkowicie, terminom teorii przyporządkować w sposób jednoznaczny same terminy obserwacyjne. Teoria naukowa bowiem nie ma kopiować świata podpadającego pod zmysły, lecz stwarza schemat pojęciowy dla przedstawienia struktury świata. Buduje jakby racjonalny szkielet pozbawiony treści zmysłowych, szkicuje intelektualną mapę świata. Wyjaśnia nam ona dane doświadczalne o świecie, pozwala jednolicie ująć różnorodność empirycznego opisu świata, ale nie zawsze daje się wyrazić w języku obserwacyjnym nawet pośrednio. Stąd ten trzeci fragment w systemie fizyki sprawia metodologom może najwięcej trudności. Również i przed epistemologiem jawią się w związku z rolą tej części w strukturze fizyki niełatwe do rozwiązania problemy. Biorąc pod uwagę w wysokim stopniu twórczy, spekulatywny i tak daleki od potocznego poznania charakter teorii fizykalnej, z całą siłą narzuca się pytanie, czy można odnosić do wszystkich jej zdań kwalifikację prawdy? W przypadku zaś pozytywnej odpowiedzi, czy istnieją kryteria jej rozstrzygalności? [19] Nie mniej interesującą sprawą jest rozwiązanie tego, w jaki sposób w strukturze systemu fizyki łączą się ze sobą elementy empiryczne i aprioryczne [20], oraz tego, który z nich odgrywa w dziejach nauki donioślejszą rolę.

Nie odpowiadając na te pytania pozwolę sobie przytoczyć ciekawą i chyba typową dla współczesnej teorii nauk empirycznych wypowiedź Poppera: „Czynnikiem otwierającym drogi nowemu poznaniu okazała się myśl i teoria, nie zaś obserwacja, eksperyment i wynalazek. Jednakże eksperyment ochrania naukę przed błędem i zmusza do szukania nowych dróg".

Ks. Stanisław Kamiński

---

[10] Por. H. Mehlberg, *Idealizm i realizm na tle współczesnej fizyki*, „Kwartalnik Filozoficzny" 17 (1943), s. 87—116 i 207—39; E. Schatzman *Fizyka kwantowa a rzeczywistość*, „Myśl Filozoficzna — Przekłady" 3 (4), Warszawa 1955 s. 154—76, oraz B. Bavink, *Was ist Wahrheit in den Naturwissenschaften?*, Wiesbaden 1947.

[20] Por. T. Czeżowski, *Kilka uwag o racjonalizmie i empiryzmie* [w:] *Odczyty filozoficzne*, s. 26—33, A. Pap, *The „a priori" in physical theory*, New York 1946, oraz F. Gonseth, *L'ouverture à l'expérience et les a priori*, „Dialectica" 9 (1955), s. 5—22.

MIECZYSŁAW ALBERT KRĄPIEC OP

ASPEKTY FILOZOFICZNE TEORII EWOLUCJI

Teoria ewolucji przyrody jest tak stara jak naukowa myśl europejska. Pojawiła się ona wraz z narodzinami filozofii, będąc nawet jej swoistym wyrazem lub aspektem.

Pierwotnie gdy nauka była jeszcze tylko filozofią — zagadnienia ewolucji pojawiały się na kanwie filozoficznych rozważań o naturze świata. Dotyczy to okresu myśli starożytnej, a także średniowiecznej, sięgającej w niektórych swych „odnogach" aż do czasów nowożytnych, bo do połowy XIX wieku. Od połowy XIX wieku teoria ewolucji przyrody odrywa się już zdecydowanie od filozoficznych dociekań o kosmosie i coraz bardziej wiąże się z naukami ścisłymi, przyrodniczymi.

W obecnym więc wykładzie przyjrzyjmy się myśli ewolucyjnej, o ile ona jest związana z pierwotnymi koncepcjami filozoficznymi o powstaniu i naturze świata (okres początkowy do czasów Arystotelesa), następnie przypatrzmy się długiemu okresowi, gdy panowała teoria samorództwa i zwiążemy ją z filozoficzno-astronomicznym modelem świata, jaki zasadniczo skonstruował Arystoteles, a pewne modyfikacje poczynili inni myśliciele — a wreszcie przyjrzyjmy się myśli ewolucyjnej (biogenezie), o ile ta występuje na kanwie nauk przyrodniczych. To stanie się podstawą dla samodzielnych, filozoficznych rozwiązań zagadnienia.

W tym wykładzie celowo pomijam wiele zagadnień trudnych, spornych, związanych z teorią transformizmu, by sprawy do reszty nie zaciemnić.

*

I. a. Myśl filozoficzna, występująca bądź w szacie tzw. filozofii czystej, bądź też w postaci filozofującej biologii, właściwie zawsze stała na gruncie tak lub inaczej pojętego ewolucjonizmu. Ewolucjo-

nizm ten posiadał różne postaci: od naiwnego — w swych odpowiedziach, a nie w stawianiu pytań — fizykującego monizmu, poprzez dynamistyczną strukturę świata Arystotelesa i tych wszystkich, którzy przyjęli arystotelesowskie założenia filozoficzne, do nowożytnej i współczesnej monizującej lub też monistycznej filozofującej biologii.

Przypatrzmy się niektórym tylko faktom historycznym myśli ludzkiej [1].

Na przełomie VII i VI wieku przed Chrystusem Tales z Miletu [2] zastanawiając się nad prazasadą świata, wyrobił sobie przekonanie, że woda jest tym praelementem, praprzyczyną, która wszystko ontycznie uzasadnia. Praelementem filozofujący fizycy jońscy nazywali — jak twierdzi Arystoteles — „to, z czego składa się wszystko, co istnieje, i z czego najpierw powstaje i w co wreszcie przechodzi... dlatego nic w ogóle nie powstaje, ani nie ginie, ponieważ natura trwa wiecznie" [3].

Uczeń Talesa Anaksymander przyjmował jako praelement kosmosu jakąś bezkresną pramaterię, z której dopiero wszystko się rozwinęło i wszystko jest jej przejawem: „...nieokreślony bezkres (*APEIRON*) jest powszechną przyczyną powstawania i zamierania wszystkiego. Z niego, dowodzi, wyłoniły się nieba i w ogóle wszystkie nieskończone światy [...] Utrzymuje również, że pierwszy człowiek powstał ze zwierząt o innym wyglądzie, a to dlatego, że inne zwierzęta w szybkim czasie umieją same przez się żywić się, a jedynie człowiek potrzebuje długiego okresu czasu na wychowanie. Z tego też powodu, gdyby od początku miał taką jak teraz naturę, to nigdy w ogóle nie zachowałby się przy życiu" [4].

Trzeci filozof joński, Anaksymenes [5], „przyjął za pierwotny element powietrze głosząc, że z niego wszystko powstało i w nie znowu się obróci" [6]

Teorię Heraklita przedstawił Diogenes Laertius: „Nauka Heraklita w ogólnych zarysach przedstawia się następująco: wszystko pochodzi z ognia i w ogień się obraca... Ogień jest elementem pierwotnym i wszystko jest zamianą ognia powstałą przez zgęszczenie i rozrzedzenie... wszystko powstało przez przeciwieństwa i wszyst-

---

1 Pełniejszy obraz dają prace PAN Komisji Ewolucjonizmu, *Powstanie życia na ziemi*, Warszawa 1957. Będę cytował w skrócie: *Wypisy*.

2 Żył on prawdopodobnie ok. 623—543 przed Chr. Uchodzi za pierwszego filozofa europejskiego.

3 Cyt. za tłumaczeniem umieszczonym w *Wypisach*, s. 19.

4 tamże, s. 20.

5 Żył ok. 580—520 przed Chr.

6 *Wypisy*, s. 21.

ko płynie na kształt rzeki[7]..." Heraklit więc utrzymywał, że wszystko jest w ruchu i poprzez walkę, która jest rodzicem wszystkiego świat się nieustannie organizuje i dezorganizuje zarówno w aspekcie natury jak i społeczeństwa[8].

U Empedoklesa, żyjącego na przestrzeni piątego wieku przed Chrystusem, uwidoczniła się zarówno pramateria jak i jakaś jej bliżej nam nieznana (czy to jest właściwość, czy też odrębna zasada?) energia (którą Arystoteles nazywa przyczyną sprawczą) w postaci przyciągania i odpychania, zwana miłością i nienawiścią. Może to był relikt teogonii mitologicznych, gdzie nad Okeanosem unosił się Eros? W każdym razie najmniejsze cząstki materii, występującej w postaci czterech elementów, powodowane miłością i nienawiścią, łączyły się, najpierw przypadkowo, dopóki nie utworzyły celowego i symetrycznego organizmu: „Teraz posłuchaj jak ogień oddzieliwszy się spowodował powstanie przebywających w ciemnościach potomków mężów i godnych opłakania kobiet... powstało wiele głów bez szyi, nagie ramiona błąkały się tu i tam bez pleców, same oczy błądziły bez czół. Lecz gdy oba bóstwa (miłość, nienawiść) zmieszały się w większym stopniu, członki połączyły się z sobą, jak przypadek zdarzył... Powstało wiele istot o dwu twarzach i dwu piersiach, pojawiły się postacie z ludzkimi twarzami lub na odwrót, postacie ludzkie z głowami wołów, istoty zmieszane płci męskiej i żeńskiej"[9].

W piątym wieku przed Chrystusem Anaksagoras przyjmując ogólne ewolucjonistyczne założenie pogłębił tę teorię przyjmując istnienie twórczego LOGOSU, który z pierwotnego Chaosu i pomieszania wszystkiego we wszystkim wyprowadza racjonalny Kosmos; „...twierdzi, że wszystkie rzeczy zmieszane są ze wszystkim, a proces powstawania rzeczy zachodzi przez ich wydzielenie się. Prócz tego przyjmował prawdopodobnie, że inne rzeczy powstają z takich samych rzeczy już istniejących, jak np. z kamienia ogień, a z wrzącej wody powietrze. Spostrzegłszy przeto, że wszystkie rzeczy wydzielają się z każdej innej rzeczy już wydzielonej, np. z chleba mięso, kości i wszystko inne, a jako że wszystko znajduje się razem w tej samej rzeczy i jest razem zmieszane, wyciągnął stąd wniosek, że pierwotnie wszystkie rzeczy istniejące były razem zmieszane, nim od siebie oddzieliły się. I dlatego też w ten sposób rozpoczął swoje dzieło: »Wszystkie rzeczy były razem«". Anaksagoras, zdaje się, głosił również, że gdy wszystkie rzeczy były razem i znaj-

---

[7] tamże, s. 22.

[8] Por. J. Legowicz, *Humanizm dialektyki metody myślenia u Heraklita*, „Roczniki U. W.", t. I., s. 9—39.

[9] Cyt. za *Wypisami*, s. 24.

dowały się w spoczynku przez nieokreślony czas, ROZUM, który utworzył (w *Wypisach* mylnie przetłumaczono: „stworzył") świat, chcąc wyodrębnić kształty, zwane przez niego homoiomeriami, nadał im ruch" [10].

„Według Demokryta wciąż powstają i na odwrót — wciąż giną nie tylko zwierzęta lecz i rośliny, i wszystkie światy, i wszelkie dostrzegalne ciała. Jeśli powstawanie rzeczy jest spowodowane łączeniem się atomów, a zanikanie ich rozdzielaniem się, to według Demokryta stawanie się jest tylko zmianą układu atomów". „Demokryt jest zdania — pisze Arystoteles — że pierwsze organizmy nie zrodziły się jedne z drugich, lecz powstały ze wspólnej dla nich materii. Różni się ona w każdym z nich wielkością i kształtem jej cząstek składowych" [11].

b. Wraz z Arystotelesem rozpoczyna się drugi wielki okres w pojmowaniu teorii ewolucji. Jeśli poprzedni okres filozoficznej myśli europejskiej stanowił raczej naiwną próbę naukowego, uzasadnionego tłumaczenia świata, to wraz z Platonem i Arystotelesem powstają już wielkie systemy wielostronnie i wieloaspektowo tłumaczące struktury, zdarzenia i procesy, które pierwotna, zaczątkowo filozofująca jeszcze myśl naiwnie tłumaczyła.

Postawione pytanie przez filozofujących fizyków jońskich było pytaniem postawionym poprawnie: Co ostatecznie tłumaczy widzialny świat? Pytanie dotyczyło wykrycia ZASADY — *ARCHE*, której rozumienie rozszyfrowałoby to, co jest zagadkowe w świecie. Sam świat dla człowieka stanowił (i jeszcze stanowi) wielką zagadkę. Filozoficzna myśl, jako pierwszy przedświt naukowego poznania, szukała wewnątrz samego bytu, w łonie samego świata jakiejś zasady, jakiegoś elementu, który mógłby natychmiast i niejako automatycznie wszystko wytłumaczyć.

Jakoś tak jest z życiem całej ludzkości jak i z życiem człowieka, że w dziecięcym okresie szuka się odpowiedzi łatwych, jednoznacznych, wszystko cudownie tłumaczących. Ludzkość w aspekcie naukowego poznania — od siódmego wieku starożytnej Hellady począwszy — była także w okresie dziecięctwa. Naiwne odpowiedzi wystarczały. Wyobrażano sobie, że na jedno pytanie ogólnie postawione padnie także jednoznaczna ogólna odpowiedź, która wszystko od razu automatycznie wytłumaczy. Świat pojęto naiwnie — monistycznie. Świat miał być ewolutem jednego tylko elementu materialnego. Wszystko byłoby w gruncie rzeczy tym samym, tylko w różnych okresach ewolucji. Ostatecznie jest rzeczą obojętną, jak

10 t a m ż e, s. 26.

11 t a m ż e, s. 28.

pojmie się ten praelement, czy jako jakąś określoną postać materii, czy jako nieokreśloność, jakiś chaos czy *apeiron;* czy element ten będzie ciągły, czy też będzie krotny, podzielony na atomy. I tak wszystko jest ewolutem tego stanu pramaterii.

Sam mechanizm ewolucji, jej prawa można różnie pojąć; bądź jako walkę elementów ewoluowanych, bądź jako naturalny rozwój zagęszczenia i rozrzedzania, bądź jakkolwiek inaczej. Jedno jest najważniejsze. Świat cały, kosmos dostrzegany przez nas — jawiący się nam wielostronnie, złożony, tak dziwny, tak zagadkowy — jest w swym dnie, w swym ostatecznym sednie czymś prostym. Jest sprowadzalny (przynajmniej w aspekcie genetycznym, historycznym) do tego samego jednorodnego praelementu, do jednej pramaterii. Wszystko więc w zalążku staje się zrozumiałe, wszystko staje się jasne. Wystarczy jeszcze odkryć mechanizm tej ewolucji chaosu w kosmos, wystarczy prześledzić prawa postępu „w górę" czy „w dół", by już ostatecznie i bez reszty wszystko zrozumieć. I ci sami mędrcy starożytnej Hellady, którzy dawali tak proste recepty dotyczące elementów składowych świata, usiłowali również wykryć naczelne prawa ewolucji. Dla Heraklita była to dialektyczna walka, dla Empedoklesa jakaś prawizja darwinowskiego doboru naturalnego [12], dla Demokryta mechaniczne prawa ruchu, dla Anaksagorasa myśl kosmiczna, jeszcze nie odgadniona — oto pierwotne wskazania na mechanizm ewolucji chaosu w kosmos.

Przy naiwnie monistycznym pojmowaniu i tłumaczeniu świata, wystąpił też od razu hylozoizm pierwotnych myślicieli. Jeśli bowiem cały kosmos jest ewolutem tego praelementu, to już praelement jest w sobie jakoś ożywiony, on także w jakiś sposób zawiera życie. Z niczego bowiem nic nie powstaje. Jeśli zaś ostateczne ewoluty tego praelementu są ożywione, są obdarzone życiem, to także nie można życia oddzielać od tych pierwotnych stanów świata, stanów chaosu, czy najpierwotniejszej jakiejś struktury, której wszystko jest tylko uwielokrotnieniem czy też ewolutem.

*

II. Naiwno-monistyczne tłumaczenia ewolucji chaosu w kosmos nie zapanowały w całej myśli filozoficznej Grecji. Platon i Arystoteles przekreślili swoimi dociekaniami taką dziecięcą wizję świata. Szczególną wagę posiadają tu tłumaczenia Arystotelesa, który w swoim czasie posiadł całokształt wiedzy ówczesnej, nade wszystko zaś skonstruował biologiczny model, którym do dziś się normal-

---

[12] Zwrócił na to uwagę Nusbaum. Por *Wypisy.* s. 23.

nie wszyscy posługują[13]. Jednak myśl ewolucyjna nie była obca Stagirycie. Wystąpiła ona w całokształcie systemu filozoficznego, który trzeba najogólniej i najbardziej szkicowo ukazać.

Stagiryta w pierwszej księdze *Metafizyki* skrytykował poglądy swoich poprzedników, którzy usiłowali wytłumaczyć świat w świetle jednej tylko (*ARCHE-AITIA*) prazasady: jakiejś postaci materii. Przyjęcie tylko materii jeszcze nie wytłumaczy natury świata, bo nie pozwala na ujęcie struktur stałych, struktur koniecznych. Prócz czynnika materialnego Stagiryta wprowadził jeszcze w byt (świat, rzeczywistość) element stały, konstantę organizującą materię, która jest podstawą poznawalności koniecznej. Element organizujący ciągle zmienną i niestałą materię Arystoteles nazwał formą i pojął ją jako drugi obok materii współelement konstytuujący każdą rzecz materialną.

Arystoteles związał dociekania naukowe z badaniem bytu materialnego, w którym istnieją dzięki formie stałe struktury pozwalające formułować definicje i prawa badanego bytu. W tym przeciwstawił się idealistycznym poglądom Platona, który wiedzę związał właśnie z ideą, będącą oderwaną od materii formą, bytującą gdzieś w zaświatach, w pleromie. Świat materialny byłby tylko cieniem doskonałej idei, a wszelka wiedza — anamnezą intuicji, jaką dusza posiadała zanim z jakiejś przewiny nie została strącona do ciała.

Jeśli koncepcje filozoficzne filozofujących fizyków, poprzedników Platona i Arystotelesa, nie dawały żadnej podstawy dla naukowego poznania, bo bądź wyprowadzały się ze sprzeczności, bądź do niej prowadziły (przy realizmie poznawczym), właśnie to dostrzeżenie przez Arystotelesa złożonej struktury rzeczy jedynie pozwoliło na realistyczne poznanie naukowe, z jednej strony afirmujące zasadę niesprzeczności, a z drugiej ograniczone w zasięgu poznawczym przez ciągle zmienną i niestałą materię.

Oprócz czynnika materialnego i formy, jako współelementów konstytuujących konkretne rzeczy, dostrzegł Arystoteles konieczność przyjęcia przyczyny sprawczej i celowej zarazem, gdyż w świecie istnieje ruch. Sprawca to źródło ruchu, a cel to ostateczny jego kres, ściślej — to pokierowanie do czegoś ruchem.

W arystotelesowskiej więc wizji świata pojawiły się wielokrotne czynniki tłumaczące świat; wielokrotne, bo czworakie zasady — czynniki ontycznie uzasadniające materialny kosmos. Arystoteles

[13] Biologiczny model materii polega na pojmowaniu materii żyjącej jako jakiejś substancji-podłoża, jakiegoś bytu, który istnieje sam w sobie, a z niego jak gałęzie z pni drzewa, „wyrastają" władze, które produkują „owoce", czyny-akty.

przeciwstawił się nie tylko filozofującym fizykom jońskim, ale szczególnie Anaksagorasowi, który za początek dziejów świata uważał pierwotny chaos, w którym wszystko było we wszystkim. Stagiryta stał na stanowisku, że nie jest możliwy uprzedni stan chaotyczny świata — to tylko teogoniczne mity, ale świat od samego początku jest uporządkowany, jest kosmosem, jest zbiorem wielkości bytów samoistnych powiązanych między sobą ruchem i wspólnym ostatecznym celem, który jest jakby odwrotnością pierwszego źródła ruchu, pierwszego nieporuszonego poruszyciela [14].

Arystotelesowski świat jest zespołem, kosmosem rozmaitych bytów – πολλαχῶς λέγεται τὸ ὄν [15], w którym na pierwszym planie pojawia się ruch jako absolutnie pierwsze „uderzenie" kosmosu w świadomość człowieka. Wszystko, co jest pierwotnie poznawalne, jest poznawalne z racji ruchu. Ruch jest czynnikiem łączącym wszystkie byty w kosmosie: od najbardziej pierwotnego ruchu lokalnego, do ruchu pierwszych niebios, do Pierwszego Poruszyciela nieruchomego. Ruch (a przez to i cel, skoro ten jest kierunkowością ruchu) łączy wszystkie byty ze sobą, dzięki ruchowi jest właśnie uporządkowany kosmos. Ruch — pojęty jako „środek"łączący kosmos — należy rozumieć najszerzej, jako wszelkie zmiany, przemiany tak substancjalne, jak i przypadłościowe.

Wśród różnorodnie istniejących bytów jest hierarchia. Najniżej położony jest nasz materialny świat w sferze podksiężycowej. Nad sferą księżycową istnieją jeszcze inne wyższe sfery — niebiosa. Ruch pierwszych niebios najwyższej sfery jest najdoskonalszy i jest on pierwszym napędowym kołem dla wszelkich innych ruchów niebios i wszystkich ruchów w naszej podksiężycowej sferze.

Poszczególne byty, jakie znajdujemy w świecie, są złożone z pierwiastka materialnego, z materii [16], samej ze siebie bezkształtnej, beztreściowej, niepoznawalnej, oraz z formy, która kształtuje, organizuje, nadaje treść materii. Ani materia jako taka, ani forma jako taka nie są bytami. One tworzą byt przez wzajemne ze sobą połączenie, gdzie elementem jednoczącym, organizującym, doskonalą-

---

[14] W tym sensie, że ostatecznym celem jest, co jest pierwszym źródłem realnego ruchu.

[15] Arist. *Met.* Ec. 4 1028 a 5.

[16] Gdy mówimy o materii u Arystotelesa, to materię tę należy pojmować zgodnie z całym systemem Stagiryty. Nie jest to więc materia, jaką mamy w przednaukowym doświadczeniu zmysłowym, ale jest to materia, pojęta jako absolutnie potencjalny czynnik rzeczywistości. W ogóle u każdego niemal filozofa pojęcie materii występuje jako jeden z elementów systemu i tylko na tle systemu można zrozumieć dane pojęcie materii. Na temat arystotelesowskiej materii zob. moją rozprawę: *Teoria materii w aspekcie fizykalnym i filozoficznym*, „Zeszyty Naukowe KUL", 1959, n. 2.

cym, jest forma. Materia jest poddana organizowaniu, doskonaleniu formy, ale żadna forma nie ogarnia całkowicie materii, nie znosi jej potencjalności. Dlatego też materia dzięki ruchowi i przemianom ciągle „przepływa", „przechodzi" przez najrozmaitsze byty, w których tworzy wraz z formą coraz to nowe realne treści. Materia, która wczoraj była kurą, dziś przez zjedzenie i strawienie staje się człowiekiem. Pochód i przepływanie materii przez byty w świecie podksiężycowym są nieograniczone. Materia od stanów nieorganicznych przechodzi w inne stany organiczne, ożywione, ludzkie i jest jej obojętne, jakie byty konstytuuje. Materia sama ze siebie jest zdolna stać się wszystkim, byle tylko zaistniał odpowiedni sprawca, źródło ruchu i odpowiednie dyspozycje przez ruch-przemianę. Materia może być wszystkim. Ciągle jest zdolna stać się czymś innym. Tylko w sferach nadksiężycowych ciała niebieskie, będąc inteligencjami czystymi (jak by aniołami) posiadają całkowicie opanowaną materię. W ciałach niebieskich potencjalność materii już jest opanowana i materia ciał niebieskich, już nie może stać się czymś innym. Natomiast w sferze podksiężycowej, ziemskiej materia jest sama ze siebie bez treści, może przyjąć każdą treść i wraz z formą ukonstytuować każdy byt [17].

I tutaj dostrzegamy miejsce na ewolucję. Właśnie materia jest podstawą ewoluowania świata. Wprawdzie w oczach Stagiryty świat od początku jest kosmosem, wprawdzie nie ma jakiegoś „pochodu wzwyż" w świecie, to jednak istnieje w obrębie odwiecznie istniejącego świata nieustanna przemiana i ewolucja. Wszystko przechodzi we wszystko przez materię. Świat jest poddany nieustannym przemianom, bo współelement konstytuujący bytowość może przechodzić w najrozmaitsze bytowe stany. Wymagany jest jedynie czynnik współmierny, zwany przez Arystotelesa aktem, który by potencjalną, możnościową materię zaktualizował do odpowiednich bytowych stanów [18].

W normalnym biegu rzeczy ewolucja świata, jego wewnętrzna przemienność, dokonuje się na skutek oddziaływania naturalnych czynników, jednorodnych. Arystoteles przyjmował w teorii przyczynowania sprawczego, które jest źródłem ewolucji przemienności, prawo synonimii [19]. Człowieka może zrodzić tylko współmierna przyczyna — drugi człowiek, gatunkowo pełny, a więc mężczyzna

[17] Teorię tę przedstawił Stagiryta w II księdze *De coelo et mundo*, w *Met.* ks. Λ, rozdziały początkowe oraz rozdz. 8.

[18] Por. *Met* Θ c. VI.

[19] Por. M. Jaworski, *Arystotelesowska i tomistyczna teoria przyczyny sprawczej na tle pojęcia bytu*, Lublin 1958, rozdz. III.

i kobieta; zwierzę pochodzi od zwierzęcia itd. To jest prawo ogólne [20].

Ponieważ jednak dołączyła się naiwna obserwacja przyrodnicza i zbyt pochopnie dostrzeżono, że niektóre mniejsze zwierzęta powstają nagle, np. wszy, pchły itd., wobec tego przyjęto (Arystoteles, ojciec przyrodoznawstwa też to przyjmował), że mniej doskonałe zwierzęta, które nie posiadają krwi, mogą rodzić się z materii nieożywionej, a więc z rozkładu bądź ciał żywych, bądź też z brudu. Uważano, że bezkrwiste zwierzęta są tak niskie w rozwoju, iż nawet siły nieożywione materii potrafią skonstruować tak niedoskonałe życie [21]. Tym bardziej, że w takich wypadkach siłę naturalną, czyli akt czynnika naturalnego, rodzica, zastąpi ruch i siła czynnika wyższego, mianowicie sfery niebieskiej, która będąc bytem hierarchicznie wyższym, potrafi uzupełnić te siły, które brakują czynnikom niższym, nieorganicznym, czy też nieżyjącym [22].

W takim stanie rzeczy niesprzeczny charakter teorii jest zachowany. Istnieje możliwość i realna przemiana-ewolucja w świecie z racji beztreściowej (po arystotelesowsku pojętej) materii, pod warunkiem istnienia przyczyny sprawczej, współmiernej w swej doskonałości do bytu, który „staje się" w procesie przemiany. Współmierność ta albo jest jednorodna, przy zachowaniu prawa synonimii, albo nie, gdy wchodzi w grę czynnik wyższy, sfera wyższa. I wówczas mamy klasyczny wypadek samorództwa, zwany od czasów starożytnych *generatio aequivoca*. W takiej teorii nie ma żadnej sprzeczności, bo wszystkie bytowe stany są uzasadnione przez inne współmierne stany bytowe. Nawet samorództwo, wydające się nam dziś tak naiwne, było proporcjonalnie uzasadnione i niesprzeczne.

Arystotelesowski obraz świata na ogół zachował się przez długie wieki i w związku z tym jeszcze dłużej zachowała się teoria samorództwa, teoria przechodzenia materii martwej w żywą, natychmiast i skokowo. Uzasadnieniem takiego skoku zawsze były sfery wyższe, według Ptolomejskiego obrazu świata. A trzeba pamiętać,

---

[20] Ten sam filozoficzny obraz świata przyjmują w zasadzie filozofowie arabscy i Tomasz z Akwinu, a także cały szereg późniejszych jego komentatorów z XVI i XVII wieku. Nowością samego Tomasza jest skonstruowanie pojęcia bytu odmiennego od koncepcji Arystotelesa. U Tomasza pojęcie bytu jako bytu posiada charakter egzystencjalny. Każdy byt jest realny nie dzięki formie, jak u Arystotelesa, ale dzięki istnieniu. Forma jednak nadal spełnia w systemie Tomasza wszystkie funkcje aktu, lecz w porządku esencjalnym. Warunkiem jednak spełnienia tych funkcji jest uprzednie istnienie.

[21] Pierwszy tom *Wypisów* — *Powstanie życia na ziemi* rozdział II do IV daje obfity i ciekawy materiał dowodzący, jak powszechną była wiara w samorództwo i jak żenująco naiwne teorie przyjmowali starożytni i średniowieczni myśliciele.

[22] Por. np. św. T o m a s z, *Summa Theol.* I, 71 *ad* 1.

że teoria Ptolomeusza jeszcze w XIX wieku była utrzymywana w niektórych szkołach Hiszpanii, jak o tym świadczą XIX-wieczne podręczniki filozofii, w których jeszcze zwalczano teorię Kopernika.

Na tle zarysowanego szkicu możemy zrozumieć wypowiedzi Arystotelesa o samorództwie, szeregi tekstów Lukrecjusza, Pliniusza, Alberta Wielkiego, Tomasza z Akwinu, nawet Kartezjusza i Newtona.

Starą teorię samorództwa, czyli spontanicznego powstawania życia z materii martwej, ostatecznie zniweczył w swoich doświadczeniach dopiero Ludwik Pasteur. Rzecz jasna, że istniał cały szereg myślicieli i badaczy przyrodniczych, jak Leeuwenhoek, Redi, Linneusz, Spallanzani, którzy najpierw nieśmiało, a później coraz mocniej i coraz silniejszymi argumentami zwalczali teorię samorództwa, ale mimo to istnieli jej obrońcy jeszcze w XIX wieku, i to zarówno wśród przyrodników, przeciwników Pasteura w Akademii Francuskiej, jak i wśród filozofów (np. Schopenhauer), filozofów przyrody (przyrodników filozofujących), jakim był np. ks. Needham, Anglik na służbie Habsburgów. On to przyjmował w naturze istnienie prawdziwie rodzącej siły, która tkwi w każdej mikroskopijnej substancji zwierzęcej lub roślinnej. (Nawiasem mówiąc, istnienie tej siły życiowej Needham łączył w dziwny sposób z możliwością jej zniszczenia przez stosowanie takich procesów mechanicznych, jak podgrzewanie, na czym zresztą opierał swoją krytykę doświadczeń Spallanzaniego.)[23]

Należy tu jeszcze wspomnieć, że istniejąca aż do XIX wieku teoria samorództwa nie tylko opierała się na arystotelesowskim modelu świata, modelu filozoficzno-astronomicznym, ale także na augustyńskich teoriach zarodzi życiowych, rozsianych w materii, zwanych *rationes seminales,* lub też zmodyfikowanej później przez Needhama „rodzącej sile", która miałaby tkwić zaklęta w każdej cząstce materii ożywionej (roślinnej — w stosunku ku zwierzęcej).

Ogólnie więc konkludując o teorii samorództwa zapoczątkowanej przez Arystotelesa, a przyjmowanej później powszechnie przez okres starożytności, czasów średniowiecznych i nowożytnych, aż do Ludwika Pasteura — można stwierdzić, że teoria ta

1 — była powszechnie przyjmowana;
2 — opierała się na uogólnieniu naiwnych doświadczeń czy też obserwacji;

[23] Por. *Wypisy* t. I., z. I., rozdz. II i III.

3 — wiele w niej było elementów fantastycznych, nienaukowych, naiwnych, a nieraz wręcz żenująco głupich;
4 — teoria ta jednak „mieściła się" w całokształcie ówczesnego światopoglądu i była ważnym elementem światopoglądu filozoficzno-astronomicznego czy też astronomiczno-teologicznego, czy astronomiczno-filozoficzno-teologicznego;
5 — nie zawiera wewnętrznych sprzeczności, albowiem w świetle przyjętego systemu ewentualne fakty były tłumaczone przy pomocy współmiernych uzasadnień bądź w postaci teorii przyczyn wyższych (ciała niebieskie), bądź w postaci teorii rozsianych przez Boga zarodzi życia w materii stworzonej, bądź w postaci jakiegoś panwitalizmu.

*

III. Po doświadczeniach Ludwika Pasteura myśl ewolucyjna dotycząca możliwości przechodzenia materii martwej w żywą doznała pewnego wstrząsu. Z jednej bowiem strony zarzucano wszelką myśl o samorództwie i właściwie stano na stanowisku kreacjonizmu życia. Szczególnie na terenie filozofii ujawnia się ta właśnie tendencja, w myśl której Pasteur miałby udowodnić niemożliwość powstania życia z materii nieożywionej, a przez to samo miałby „naukowo" udowodnić kreacjonizm.

Duża jednak część przyrodników, zwłaszcza stojących na gruncie materialistycznego światopoglądu, przeniosła problem samorództwa i ewolucji materii martwej w żywą o szereg pięter niżej, mianowicie do powstawania bardzo prostych związków organicznych białkowych.

Szczególnym propagatorem samorództwa, zwanego odtąd „autogonią" najpierwotniejszych postaci życia w okresach minionych naszego globu, był profesor z Jeny, Ernest Haeckel. On to przeciwstawił się nie tylko ogólnie przyjętemu przekonaniu o niemożliwości samorództwa, ale nawet Darwinowi, który będąc sam twórcą teorii ewolucji gatunków, uznawał jednak pierwotny kreacjonizm, jak to wynika z zakończenia jego dzieła *O powstawaniu gatunków*: „Jest to wzniosły zaiste pogląd, iż Stwórca natchnął życiem, jakie nas otacza, kilka tylko lub jedną formę i że podczas tego, jak planeta nasza, ulegając ściśle prawu ciążenia, dokonywała swego obrotu, z tak prostego początku zdołał powstać i wciąż się jeszcze rozwija nieskończony szereg form najpiękniejszych i najdziwniejszych" [24].

E. Haeckel w przypisach do dzieła o morfologii z 1866 roku pisał: „Wydaje mi się (jak to już zauważyli przeciwnicy Darwina), że

[24] Por. *O powstaniu życia hipotezy i teorie*, dzieło zbiorowe, PWN 1957, s. 198.

przyjęcie stworzenia dla tych praorganizmów jest dualizmem zupełnie sprzecznym z monistycznym duchem i dziełem wielkiego angielskiego przyrodnika; trzeba po prostu przyjąć, że umyślnie ominął on tę kwestię mogącą go narazić na wiele niebezpiecznych konfliktów. My natomiast tym usilniej musimy szukać odpowiedzi na to pytanie, ponieważ domaga się jej przyczynowy układ teorii descendencji, a także zostanie przez to uzupełniona ostatnia luka w kosmologicznym systemie monizmu"[25].

Haeckel więc pod natchnieniem filozoficznej, monistycznej (mechanistycznej) filozofii począł snuć teorie o powstaniu pierwszego przejawu życia na ziemi. Braki doświadczenia zapełniał nowoutworzonymi greckimi terminami, aczkolwiek miewał bardzo ciekawe i z punktu widzenia przyrodniczego może słuszne intuicje. Przede wszystkim swoją teorię autogonii łączy — co jest niewątpliwie ciekawe i w dużych dozach słuszne — z innymi teoriami kosmogonicznymi oraz z teorią Darwina o rozwoju gatunków. Uważa, że jego teoria jest brakującym ogniwem łączącym kosmogoniczne teorie (w tym wypadku Kanta i Laplace'a) z teorią Darwina.

Jako model autogonii wziął proces krystalizacji. Dla autogonii wystarczyły proste ruchy mechaniczne organogenicznych pierwiastków: „w płynie zawierającym rozpuszczone pierwiastki chemiczne, wchodzące w skład organizmu, tworzą się wskutek ruchów cząsteczek punkty przyciągania, w których atomy pierwiastków organogenicznych (węgiel, tlen, wodór, azot) wchodzą z sobą w tak ścisły kontakt, że łączą się tworząc złożone drobiny. Ta pierwsza organiczna grupa atomów, być może drobiny białka, działa — podobnie jak jądro krystalizacji — przyciągająco na podobne atomy rozpuszczone w otaczającym roztworze, a te przystępują z kolei do tworzenia takich samych cząsteczek. Ziarenko białka wzrasta i kształtuje się w jednorodną masę organiczną — m o n e r ę, czyli bryłkę plazmy (*gymnocytoda*) podobną do jakiejś protoameby"[26]. Wzrost takiej monery może trwać długo i dalej przebiega już przez mniej lub bardziej znane tory procesów wzrastania.

Hipoteza autogonii Haeckla podlegała różnym modyfikacjom. Najważniejsze jest to, że uważał on, iż mechanistyczne prawa ruchu wystarczą do wytłumaczenia powstawania życia na ziemi. Chociaż różnice między istotami żyjącymi i martwymi są wielkie, to jednak, zdaniem Haeckla, nie są tak wielkie, by nie było przejścia w oparciu o mechanistyczne prawa ruchu z materii martwej do żywej. Podstawą takich twierdzeń jest światopoglądowa koncepcja

[25] t a m ż e, s. 199.
[26] t a m ż e, s. 202—203.

monistyczna. Ona była właściwie jedynym, ale wyłącznie filozoficznym argumentem na możliwość przejścia ze stanów materii nieożywionej do materii żywej.

Hipotezy Haeckla, jako ostatecznie naiwne, doczekały się surowej krytyki tak ze strony filozoficznej jak i ze strony przyrodników stojących ostatecznie na stanowisku pierwotnej autogonii życia, jak np. Naegeli, Loeb i inni. Jednak zasadnicza myśl Haeckla o możliwości powstania i historycznego powstania życia z materii martwej ciągle była żywa wśród przyrodników, którzy, jak Naegeli, Pfluger, F. Allen, Verworn, H. Osborn, Loeb, Lichtig a wreszcie Oparin, prowadzili prace mające na celu odkrycie kierunkowości rozwoju materii i prześledzenie śladów powstania życia.

Hipotezy i teorie były najrozmaitsze i stanowią one tomy. Może najciekawsza jest teoria Oparina, która stała się szeroko znana, doczekała się wielu entuzjastycznych wyznawców, jak i też wielu krytyków. Rzecz jasna, nie mam tutaj zamiaru przedstawiać całokształtu tej teorii, zwrócę jedynie uwagę na najważniejsze jej momenty.

Charakterystyczną cechą teorii Oparina [27] było związanie procesu formowania się życia z kompleksem procesów ostygania naszej planety, dzięki czemu etap przygotowawczy życia odbywał się niezmiernie długo. Oparin zwrócił uwagę na pierwiastek węgla i jego ewolucję, jego wiązanie się z wodorem, następnie azotem, tlenem. Dalszy etap to skraplanie i zestalanie się gazów. Oparin dostrzega wagę węglików czyli połączeń chemicznych węgla z metalami. One mogły odegrać ważną rolę w ewolucji materii organicznej, gdyż są naturalną i pierwotną formą połączeń węgla w przyrodzie. Z biegiem czasu węgliki metali miałyby ulegać działaniu przegrzanej materii wodnej, a przez to hydrolitycznemu rozkładowi z wytworzeniem odpowiedniego węglowodoru i wodorotlenku.

Obok związków węgla należy zwrócić uwagę na inny pierwiastek, azot, jako podstawowy składnik ciał białkowych. Azot podobnie jak i węgiel miałby przechodzić rozmaite przemiany chemiczne i w pierwotnych okresach rozwoju ziemi występował w atmosferze ziemskiej w postaci amoniaku. W okresie pojawienia się pierwszych węglowodorów warunki fizyczne i chemiczne na powierzchni ziemi były całkowicie różne niż obecnie. W temperaturze kilkuset stopni, dzięki reakcji hydrolitycznej, której ulegały węgliki metali, powstawały węglowodory.

---

[27] Teorię Oparina w dużym skrócie przedstawiam za opracowaniem A. J u r a n d a w dziele zbiorowym *O powstaniu życia hipotezy i teorie*, rozdz. IV.

Dalszy etap polegałby na przyłączeniu przez węglowodory cząsteczek wody, przez co powstałyby związki typu kwasów, alkoholi, a następnie w obecności amoniaku i wody — sole amonowe kwasów, amidy i wreszcie aminokwasy. W zbiornikach oceanu związki organiczne mogły ulegać dalszym przemianom chemicznym, w wyniku czego coraz bardziej komplikowała się budowa cząsteczkowa związków organicznych. Oparin zwraca tutaj uwagę na reakcje chemiczne zwane kondensacją, polimeryzacją i reakcjami oksydoredukcyjnymi. W wyniku tych reakcji zwielokratniających budowę związków organicznych narastały powolne zmiany rozwojowe materii, prowadzące do pojawienia się związków chemicznych, mających bezpośrednie znaczenie dla powstania żywej materii.

Dalej najwięcej uwagi należy poświęcić powstaniu pierwszych ciał białkowych z aminokwasów. W skład białka wchodzą różne aminokwasy powiązane w długie łańcuchy. Od kolejności występowania aminokwasów, od ich procentowej zawartości, od długości łańcucha polipeptydowego i innych cech cząsteczki białka zależą jego właściwości.

Otóż dla wiązania peptydowego pomiędzy poszczególnymi cząsteczkami aminokwasów potrzebna jest dość duża energia. Jeżeli się przyjmie, że pierwotne białka nie powstawały z związków identycznych z dzisiejszymi aminokwasami, lecz ze składników wyposażonych w wiązania bogate w energie, to swobodne łączenie cząsteczek mogło zachodzić spontanicznie, jak to sugeruje uczony amerykański Lanham w 1952 roku.

Powstałe związki białkowe są jednak substancjami martwymi. Dopiero przemiana materii może świadczyć o ich życiu. Tu jest potrzebny następny etap ewolucji materii, w którym łączą się te ciała w zespoły złożone.

Powstawanie układów białkowych, zdaniem Oparina, odbywało się zgodnie z prawami chemii koloidów, gdyż białka tworzą w wodzie roztwory koloidalne. W roztworze wodnym następowały reakcje polegające na wzajemnym oddziaływaniu ze sobą różnych ciał chemicznych. Za podstawowe i najważniejsze reakcje uważa Oparin koagulację, czyli zlepianie się cząstek danego koloidu, oraz odmieszanie się koloidów, polegające na rozdzieleniu się układu koloidalnego. Zjawisko to zostało nazwane przez fizykochemika Bugenberg de Jonga — k o a c e r w a c j ą. Cząsteczki koloidów, które uległy procesowi koacerwacji, tworzyły kropelki: k o a c e r w a t y. Tylko te koacerwaty, w których przeważały procesy syntezy, mogły się zachować. Dokonywał się więc jak by „dobór naturalny", w wyniku którego doskonaliły się — początkowo wyłącznie dzięki działaniu praw fizyko-chemicznych — układy koacerwatów, które się

wyodrębniły od pozostałego płynnego środowiska materii organicznej.

Już nie wnikając dalej w szczegóły procesów, które mogły zachodzić w obrębie kropelek koacerwatów, można ogólnie stwierdzić, że dopiero powstanie układów, złożonych z wielocząsteczkowych związków organicznych, wyzwoliło zupełnie nowe właściwości koacerwatów. Najważniejszym jej efektem było przybieranie kierunkowości i harmonijności przemian chemicznych wewnątrz samych koacerwatów, które stopniowo przybierały charakter biologicznej przemiany materii. Koacerwaty, do tego momentu martwe, przekształciły się w materię żywą, która już mogła odegrać rolę przedkomórkowych form życia.

Zjawisko to mogło powstać tylko w bardzo długim okresie ewolucji materii martwej, i to w zupełnie różnych warunkach aniżeli dzisiaj.

W jaki jednak sposób pierwotny organizm kontynuował swoje życie? Hipotezę tłumaczącą to zagadnienie wysuwa George Wald [28]. Nie było wówczas tlenu. Wobec tego istniał jedyny sposób pobierania energii potrzebnej do wzrostu i utrzymania się przy życiu. Był to proces fermentacji. Drugim etapem było zużycie odpadowego produktu, jakim był dwutlenek węgla, w procesie fotosyntezy. Żywe organizmy nie potrzebowały już materii organicznej, nagromadzonej w ciągu poprzednich wieków. Mogły przeprowadzać podstawowe syntezy organiczne pobierając energię ze słońca. Jednym z ubocznych produktów fotosyntezy jest tlen. Skoro on ukazał się, można było już przejść na proces spalania na zimno, czyli oddychania. Od tej pory życie mogło już wyjść z praoceanu, bo wraz z pojawieniem się tlenu wysoko w atmosferze umiejscowiła się warstwa ozonu absorbująca promienie ultrafioletowe, które zabijały życie.

Skrótowo przedstawiona teoria Oparina, jak i inne biochemiczne teorie — nieustannie były poprawiane, modyfikowane, zwalczane itd. Nie w tym leży rzecz. Chodziło tutaj o przedstawienie dalszego etapu myśli ludzkiej po doświadczeniach Pasteura, który, jak w pierwszej chwili się wydawało, zupełnie zniszczył koncepcję samorództwa. Koncepcja ta jednak nie zniknęła. Przekształciła się, przeniosła się na bardziej pierwotne pola, ale nadal istnieje.

Zanim przejdziemy do jej filozoficznej oceny, zwróćmy jeszcze uwagę na kilka myśli wybitnego katolickiego ewolucjonisty, Teilharda de Chardin. W swej pracy *Le Phénomène humain*, która

---

[28] Por. *Fizyka i chemia życia* („Biblioteka »Problemów«"), W-wa 1959 PWN, r. I. „Powstanie życia", s. 41—45.

wzbudziła bardzo wiele dyskusji, pisze, że psyche jest właściwie koekstensywna w stosunku do materii i czasu. Nic się nie pojawia w przyrodzie, co nie jest od początku przygotowane: „Jesteśmy logicznie zmuszeni do przypuszczenia, że w każdej cząsteczce istnieje zalążkowa (w stanie nieskończenie małym, to znaczy nieskończenie rozpuszczonym) jakaś *psyche*" [29]. Jeśli więc w człowieku istnieje świadomość, to ta była od zawsze, od początku już przygotowana w postaci powszechnej świadomości rozsianej w materii, która ewoluuje się kierunkowo, na człowieka, a sam człowiek ma dalej ewoluować się do punktu najdoskonalszego „Omega". Według Teilharda de Chardin, ta powszechna świadomość przejawiałaby się od początku w materii nie w postaci energii, jak on ją nazywa „dotykalnej", „zewnętrznej", podległej prawu entropii, ale energii „promienistej", energii „downętrznej" [30], która u człowieka przejawia się w postaci energii psychiczno-duchowej, a która właśnie powoduje organizację natur. I właśnie wszelki byt, nawet materialny, posiada tę „do-wnętrzną" energię, która jest motorem ewolucji.

W takim stanie rzeczy istnieje ciągłość i rozwój ewolucji. I człowiek, i wszelkie gatunki są tylko ogniwami tej ewolucji. Człowiek jest ostatecznym jej ogniwem. W momencie pojawienia się człowieka ewolucja poszła w kierunku już nie biologicznym, ale noosferycznym, w kierunku rozwoju czystego intelektu, ducha [31]. Naturalnie istnieje kres tej ewolucji, jej punkt kierowniczy. Jest nim Chrystus, wraz z którym ludzkość poprzez dalszy proces ewolucji noosferycznej ma ustanowić jeden superorganizm [32], w tym wypadku nie wiadomo czy przyrodzony, czy też nadprzyrodzony.

Teoria Teilharda de Chardin doczekała się ostrych słów krytyki jak i niezwykłego wprost uwielbienia.

Celowo na końcu przytoczyłem teorię katolickiego uczonego (nie podejrzewanego o brak ortodoksji, człowieka, który budująco zmarł w zakonie) po teorii Oparina i współczesnych filozofujących biochemików, aby ukazać, że można się dopatrzeć między ich stanowiskami nawet ujęć poniekąd zbieżnych.

---

[29] *Le Phénomène humain* (Seuil 1955): *Nous sommes logiquement amenés à cojecturer dant tout corpuscule l'existence rudimentaire (à l'état d'infiniment petit, c'est-à-dire d'infiniment diffus) de quelque psyché — exactement comme le physicien admet, et pourrait calculer les changements de masse (complètement insaisissables pour une expérience directe) se produisant dans les cas de mouvements lents*; s. 335.

[30] tamże, s. 363.

[31] Por. *L'avenir de l'homme, vues d'un paléontologiste*, [w:] „Cité Nouvelle", 10. VI. 1941.

[32] Por. *Le Phénomène humain*, s. 321.

IV. Przejdźmy jednak obecnie do filozoficznej interpretacji w tak wielkim skrótowym szkicu przedstawionych problemów autogonii i ewolucji, będącej jakąś ogólną teorią nauk przyrodniczych. Ustalmy sobie pewne niewątpliwe stwierdzenia.

Nie możemy w jakikolwiek sposób podważać faktów naukowych, odkryć, znalezisk ewolucyjnych form zwierzęcych.

Nie możemy w żaden sposób zabraniać naukowcom biochemikom tworzyć teorii dotyczących problemu powstawania życia, zwłaszcza problemu autogonii. Nie możemy im zabraniać przeprowadzać takich doświadczeń, które ewentualnie odtwarzałyby w laboratoriach hipotetyczny stan naszej ziemi przed wieloma milionami lat, kiedy powstawało życie.

Z drugiej jednak strony filozofowie mogą i powinni badać teorie biochemików i przyrodników, i analizować je, wyłuskując w tych teoriach dane filozoficzne, które pojawiają się bądź w podstawach jakiejś teorii, bądź też w jej uogólnieniach. Szanując w całej pełni prawo naukowca do formowania takich teorii, a jeszcze bardziej szanując poszukiwania — w ramach odpowiedniej nauki — uczonych do dania odpowiedzi na problem pojawienia się życia na ziemi lub też na problem zmian form istot żyjących, wolno nam i trzeba, właśnie dla dobra samej nauki, ujawniać, co w teoriach naukowych wypływa bezpośrednio z uogólnienia faktów, co jest tylko hipotezą tłumaczącą jakieś fakty, a co wreszcie uogólnieniem natury filozoficznej czy też podstawą filozoficzną dla przyjętych uogólnień.

Jeśli biochemikowi, czy też przyrodnikowi-teoretykowi wolno stać w nauce na dowolnie przyjętej podstawie badawczej, nawet na podstawie filozoficznej nieprawdziwej (wówczas także jego rezultaty będą bardzo ciekawe i poznawczo wzbogacające), to filozofia winna przede wszystkim ujawnić taką postawę.

Otóż tak się złożyło, że wymienione w odczycie stanowiska zwolenników autogonii (mam tu na myśli Haeckla i Oparina) są oczywiście jawnie stanowiskiem monistycznym, i to monistycznym materialistycznym. Haeckel jest jeszcze materialistą mechanistycznym i dlatego jego teoria jest naiwnie prosta w tłumaczeniu genezy życia. Żywot jej był też krótki. Zwrócono uwagę, że między materią martwą a materią żywą zachodzi zasadnicza różnica i dlatego czysto mechaniczne prawa ruchu nie potrafią wytłumaczyć zjawisk życiowych, które posiadają swoiste i specyficzne prawa.

Oparin stoi na stanowisku materializmu monistycznego, ale dialektycznego, i uznaje przez to swoistość praw materii żywej. Dostrzega wagę problemu i zagadnienie autogonii, jak widzieliśmy,

traktuje na tle wielostronnych uwarunkowań, co przez naukę zostało przyjęte jako bardzo cenne. Mimo że różne punkty teorii Oparina zostały skrytykowane, to jednak wielu naukowców, przyjmujących inny światopogląd, podziela ogólny kierunek tłumaczenia Oparina. W jego więc teorii należy odróżnić podstawę filozoficzną jego tłumaczenia od samej teorii. Filozoficzna podstawa jest monistyczna według systemu materializmu dialektycznego. Filozofowi wolno przeprowadzić krytykę takiego stanowiska. Można bowiem przebadać konstrukcję przedmiotu i metody tak pojętej filozofii. Dokonuje się to na polu czysto filozoficznym i metodą wyłącznie filozoficzną.

Czy jednak jego filozoficzne stanowisko nie przekreśla tym samym wyników jego pracy? Otóż znamy wypadki z historii nauki, gdy naukowcy stali na jakimś filozoficznym stanowisku i wypowiedzieli w oparciu o ten system tudzież w oparciu o pewne zbadane fakty szereg twierdzeń, które się ostały. Taki wypadek miał np. miejsce z teoriami Newtona, który formułował je w oparciu o mechanistyczną filozofię Kartezjusza. Mimo to szereg praw Newtona ma podstawowe znaczenie dla mechaniki klasycznej. Może zatem jakiś naukowiec formułować prawa naukowe w oparciu o jakąś teorię filozoficzną, a przecież prawa te mogą okazać się słuszne. Czy przez to okazują one słuszność przyjętej postawy? Nie. Bo może być związek czysto przypadkowy pomiędzy sformułowanymi prawami a teorią, która mu pozwoliła sformułować dane prawa. Prawdziwość sformułowanych i odkrytych praw ani nie potwierdzają, ani też nie obalają jakiejś teorii filozoficznej, która jest autonomiczna, bo posiada swój odrębny przedmiot i odrębną metodę badań. Z teorią filozoficzną można dyskutować tylko na płaszczyźnie filozofii w sposób dorzeczny i skuteczny oraz na płaszczyźnie przednaukowego myślenia w sposób nieraz skuteczny, ale mniej dorzeczny [33].

A więc należy teorię autogonii osądzić tak z punktu widzenia nauk przyrodniczych, jak i z punktu widzenia filozofii.

Otóż badacz nie tylko może, ale ma nawet obowiązek w swojej nauce posługiwać się proporcjonalną dla danej nauki metodą i badać zjawiska przyrody niezależnie od wiary i systemu filozoficznego. Jeśli nawet stoi na stanowisku idealizmu czy materializmu monistycznego, to jest to w stosunku do badań przeprowadzanych na terenie jego nauki czymś przypadkowym i niezależnym. Jeśli

[33] Por. mój art. *Konfesyjność uczelni i wolność nauki*, „Zeszyty Naukowe KUL, r. I, z. I, s. 8—10.

nauka jakaś już jest wykształcona, to nie jest ona zależna w swej metodzie od żadnych systemów filozoficznych. I dlatego naukowiec, przyrodnik, jeśli posługuje się właściwą dla danej nauki metodą, będzie sumiennym badaczem bez względu na to, jakie sam żywi przekonania, a wyniki jego badań będą należały do danej dziedziny nauki, w jakiej pracuje. I chociaż by nawet sam uważał czy głosił, że do wyników tych pomogło mu stanowisko światopoglądowe, żywione przez niego, to jednak ta sprawa należy już do zakresu psychologii odkrywczości lub twórczości, a nie do zakresu uprawianej przez niego nauki.

Zastanówmy się więc, jakie zjawiska bada biochemik? Uwagę jego zajmują procesy chemiczne zjawisk życiowych. Stara się on dać odpowiedź na pytanie, jaki mają przebieg chemiczne procesy w żyjących komórkach. I jeśli nawet postawi sobie pytanie: czym jest życie, to pytanie to należy rozumieć zawsze w aspekcie badanych przez niego procesów chemicznych, w innym wypadku: w aspekcie procesów fizjologicznych itd. Żaden naukowiec nie będzie się kusił odpowiedzieć na pytanie: czym jest życie w ogóle, bo nie ma ku temu przesłanek, by na to pytanie sensownie odpowidzieć. Pytanie to, dotyczące już natury bytu, należy do filozofii. Słowem badacz, stosując określoną metodę badań, stara się ustalić, w j a k i s p o s ó b zachowuje się materia przy różnorodnych (badanych w określonych aspektach) — w tym wypadku — procesach życiowych. I jeśli dla wytłumaczenia tych procesów materialnych życia jest mu potrzebne zrekonstruowanie minionych, już nie istniejących form życia czy jego początków, wolno naukowcowi fingować czy to w doświadczeniu, czy też w wyobraźni takie fakty, których opis pozwoli mu lepiej zrozumieć funkcje życiowe materii. Wówczas opis hipotetycznie istniejących faktów nazywa się konstruowaniem hipotezy historycznej. W hipotezie tej naukowiec opisuje procesy nie istniejące, jak by one faktycznie istniały. Opisuje je tym samym językiem naukowym, którym opisuje obserwowane przez siebie faktycznie dokonujące się procesy życiowe.

Naukowiec nie popełnia żadnego nietaktu wobec nauki, filozofii czy nawet wiary, jeśli opisuje procesy życiowe materii aktualnie istniejącej, czy też dawniej istniejącej, bo, ściśle mówiąc, opisuje on i stara się odkryć prawa działania materii w różnych jej stanach życiowych czy też przedżyciowych. Wówczas tylko naukowiec popełniłby nietakt i wypowiedziałby z punktu widzenia nauki głupstwo, gdyby o stanach bytowych opisywanych przez siebie procesów materialnych twierdził np., że dostateczną racją życia jest sam układ odpowiednich cząsteczek materii. On bowiem może stwierdzić tylko tyle, że przy odpowiednim układzie cząsteczek materii pojawiają

się niektóre zjawiska życiowe. Samo jednak pojawienie się zjawisk życiowych przy odpowiednim układzie materii jeszcze nie przesądza sprawy adekwatnej genezy życia z materii. Sprawa ta ma bowiem jeszcze inne aspekty, które w ferowaniu zdania ogólnego należy wziąć pod uwagę, chociażby kwestię konsekwencji logicznych absurdalnych tak ogólnego twierdzenia.

Zagadnienie to wyjaśnimy na przykładzie powstawania konkretnego człowieka. Teoretycznie możemy prześledzić niemal krok za krokiem proces formowania się człowieka w łonie matki. Opis możemy rozpocząć od budowy komórek męskich i żeńskich, dalej zapłodnienia i wszystkich faz rozwoju embrionu, aż do chwili jego narodzenia się. Przyrodnik może dokładnie opisywać poszczególne fazy rozwoju embrionu człowieka, ale przez to jeszcze nie da odpowiedzi na pytanie, czym jest życie ludzkie — jaka jest jego adekwatna przyczyna? On opisuje tylko najrozmaitsze procesy żywej materii, ale nie może postawić twierdzenia, że życie ludzkie sprowadza się bez reszty do tych właśnie opisanych procesów. Filozofia bowiem, posługując się ważkimi argumentami, może stwierdzić, że jednak życie człowieka nie tłumaczy się bez reszty opisanymi w embriologii procesami materii żywej, że jest potrzebna interwencja proporcjonalnej przyczyny, warunkującej niesprzeczne rozumienie faktu życia człowieka jako człowieka, a więc istoty myślącej i kochającej.

Podobnie sprawa ma się z opisami i hipotezami dotyczącymi funkcjonowania materii żywej czy też ożywiającej się. Wszystkie te opisy, ustalanie praw niewątpliwie należą do nauki, stanowią nasze ubogacone poznanie świata, ale dotyczą one jedynie f u n k c j i m a t e r i i czy to martwej, czy ożywiającej, czy wreszcie żywej. Żadne jednak opisy, hipotezy przyrodnicze nie mogą dać odpowiedzi, czy powstałe życie sprowadza się bez reszty do materii martwej i jest wyłącznie funkcją wysoko zorganizowanej materii. Taka odpowiedź należy już wyłącznie do filozofii, albowiem dotyczy genezy bytu, jego przyczyn. Te zaś można ustalić — jako proporcjonalne — tylko za cenę poznania samej struktury bytu, jego składowych a zarazem konstytutywnych elementów. Zabiegi poznawcze, zmierzające do ustalenia konstytutywnych elementów rzeczy, dokonują się na polu filozofii w oparciu o ściśle filozoficzną analizę realnego przedmiotu w świetle ustalonych i sprecyzowanych zasad: tożsamości, niesprzeczności i racji bytu. I tylko taki typ poznania może ustalić, czy funkcje żyjącej materii są właściwe i specyficzne tylko dla życia, są bytowo istotnie różne od funkcji materii nieożywionej. Jeśli wynik filozoficznych dociekań okaże się pozytywny, to znaczy, że przejawy życia są istotnie bytowo różne od

wszelkich innych przejawów materii martwej, to to, co nazywamy przejawem życia jest emanatem już nowego jestestwa-substancji, która posiada w sobie elementy konstytutywne sobie właściwe, nieobecne w materii nieożywionej. Zatem geneza (powstanie) takiego nowego jestestwa domaga się współmiernej przyczyny — w myśl zasady racji bytu — mogącej ontycznie uzasadnić pojawienie się nowego elementu konstytuującego byt żywy istotnie różny od bytu nieżywego. Wszystko bowiem, co istnieje, ma w bycie uzasadnienie swego istnienia. Byt uzasadniający ontycznie istnienie rzeczy powstałej nie może uzasadniać i przekazywać takich wartości, jakich sam nie posiada. Wówczas bowiem niebyt uzasadniałby byt. A zatem jedynie byt (czy zespół bytów), w doskonałości bytowania współmierny do spowodowanego przez siebie skutku, może być uzasadnieniem pojawienia się nowych bytowych struktur, w tym wypadku życia. Jego materialny proces powstawania przez narastanie koacerwatów jeszcze adekwatnie nie wytłumaczy faktu pojawienia się nowego jestestwa: życia. W przeciwnym bowiem wypadku samo życie byłoby ostatecznie — w takim lub innym odcinku historii powstawania — tylko sumą ilościowego naróśnięcia materii. A jeśli tak rzecz by się miała, to samo życie sprowadziłoby się bez reszty do materii martwej i jej praw działania, co jest sprzeczne z faktami.

Sam zatem opis hipotetycznego powstania materii żywej jeszcze nie jest wytłumaczeniem pojawienia się nowego jestestwa — bytu-życia. Opis narastania materii martwej w żywą dotyczy sposobu tworzenia się życia w materii, ale nie wskazuje jeszcze na adekwatną przyczynę i ostateczne ontyczne uzasadnienia żyjącego bytu. Niewątpliwie proces przekształcania się materii martwej w żywą, dokonywany w ciągu historii, może być potraktowany jako jakaś częściowa współprzyczyna, która zatrzymuje na sobie uwagę badacza, ale nie można jej uznać za przyczynę adekwatną powstałego nowego bytu o cechach, których przedtem w przyrodzie nie było. Uciekanie się do przypadku jest jedynie wyznaniem niewiedzy przyczyny tworzącej życie. Wolno i trzeba nam w nauce przyznawać się do niewiedzy, jeśli rzeczywiście nie możemy zbadać współmiernych przyczyn, lub gdy te leżą poza zasięgiem naszej metody badania. Nie możemy jednak przypadku, ściślej: naszej niewiedzy uczynić przyczyną kierującą, procesem powstawania życia i jego racją dostateczną. Przyczynę wskazuje tylko filozofia, określając przynajmniej negatywnie niesprzeczne warunki zaistnienia bytu istotnie różnego od pozostałych form bycia.

Nauki przyrodnicze mogą dać i dają nam opisy i prawa dotyczące f u n k c j i materii. I to jest niesłychanie cenne, bo przez

to poznajemy materialną stronę życia. Ale nie jesteśmy uprawnieni do robienia skoku: od rozumienia funkcjonowania materii żywej — do stwierdzenia natury życia, bytowości istoty żyjącej. Takie stwierdzenie nie mieści się w granicach nauk przyrodniczych. A jeśli przyrodnik zdobywa się na takie twierdzenie, to czyni to albo jako filozof, albo jako dyletant, chociażby skądinąd był geniuszem w obrębie swego przedmiotu. Przedmiot bowiem i metoda nauk przyrodniczych nie pozwalają mu jako przyrodnikowi na zrobienie takiego przeskoku.

Wszelkie przyrodnicze opisy powstawania życia z materii nieżyjącej są niesłychanie cenne — i podlegają ocenie jedynie nauki, w ramach której takie twierdzenia są głoszone. My filozofowie przyjmujemy je bez żadnych obaw czy sprzeciwów. Nie jesteśmy kompetentni do sądzenia, czy tak rzeczy się miały, czy też nie. Możemy przyjmować i przyjmujemy opisy procesów przekształcania się jednych gatunków w inne (tutaj naturalnie należałoby wytłumaczyć co rozumiemy przez „gatunek"), przyjmujemy opisy przekształcenia się materii martwej w żywą, ale wnioski ogólne, dotyczące problemu autogenezy, są już natury filozoficznej. Trzeba je zatem badać z filozoficznego punktu widzenia, w kompleksie bardziej złożonych teorii, w świetle pierwszych zasad myślenia i ewentualnych absurdalnych konsekwencji faktów.

Jeśli więc biochemik czy przyrodnik twierdzi, że faktycznie materia martwa jest adekwatną przyczyną powstania życia, to jawnie stoi on na gruncie monizmu materialistycznego. I rzeczywiście niektórzy biochemicy, jak Haeckel, Oparin, tak właśnie czynią. Wówczas, jeśli przyjmiemy ich żmudne badania przyrodnicze, opisujące hipotetyczne fakty przekształcania się procesów martwych w żywe, możemy jednak zanegować naukowość ogólnego wniosku: adekwatnego pochodzenia materii żywej z martwej. Taki bowiem wniosek byłby uprawniony jedynie na terenie ogólnej monistycznej a zarazem panpsychicznej koncepcji świata. Jeśliby bowiem świat w jego obecnej postaci był ewolutem jakiejś pierwotnej, absolutnie niezłożonej i jednorodnej pramaterii, i jednocześnie pramateria ta była obdarzona właściwością psychiczną — naturalnie w stanie nieskończenie „rozpuszczonym" — to organizowanie się coraz wyższe tej materii byłoby równoczesne z organizowaniem się coraz wyższych stanów organicznych i przejawów życia. Wówczas sama ewolucja materii psychicznej (w której stopień upsychicznienia byłby proporcjonalny do stopnia zorganizowania materii) byłaby równoznaczna ze spontaniczną genezą życia i spontaniczym rozwojem form życiowych. Szukanie więc przez filozofa (przyrodnik nie stawia sobie takich pytań i na nie nie odpowiada, bo nie ma ani powodów ku

stawianiu, ani też racji ku odpowiadaniu na takie pytania, jeśli stoi twardo na gruncie przedmiotu i metody swych nauk) jedynej odpowiedzi na biogenezę w samym fakcie ewolucji materii jest dopuszczalne jedynie i wyłącznie na gruncie monizmu panpsychicznego.

Sam jednak monizm panpsychiczny okazuje się niesłychanie trudny do przyjęcia, gdyż z jednej strony stoi on na stanowisku, że wszystko jest ewolutem niezłożonej pramaterii, a z drugiej przyjmuje fakt ewolucji. Te dwie tezy są sprzeczne, bo jak może ewoluować się coś absolutnie niezłożonego? I co może wyniknąć z rozwoju czegoś absolutnie niezłożonego? Czyż mnogość może powstać z absolutnej jedności? By to przyjąć trzeba wiary, która już nie tylko „przenosi góry", ale która neguje używanie rozumu w jego pierwszych prawach, bo w samej zasadzie niesprzeczności. Tak więc chęć uczynienia wszystkiego absolutnie wytłumaczalnym za wszelką cenę, płaci tę cenę najwyższą, wkraczając już w dziedzinę absurdu.

Jest jednak inne jeszcze możliwe tłumaczenie faktu życia i ewolucji jego form, tłumaczenie, które w pełni afirmuje wszelkie twierdzenia nauki, a które unika absurdów panpsychicznego monizmu. Jest to tłumaczenie filozoficzne świata pluralistycznego, świata, który jest kosmosem, czyli jakimś organicznym zespoleniem się oddzielnych, samoistnych bytów. Zespolenie to jednak przebiega nie przez tożsamość bytową pozornie różnych bytów, ale przez tożsamość źródła pochodności bytowej i tożsamość jego ostatecznych kierunków rozwoju, czyli tożsamość celu.

Świat jest pluralistyczny. Co to znaczy? Znaczy to, że istnieją byty mnogie, samoistne, mające swoje osobiste oblicze; byty nigdy niepowtarzalne; byty obdarzone mniejszą lub większą dozą autonomiczności w uzależnieniu od swej bytowej struktury. Skąd jednak wiem, że byty są mnogie, są właśnie samoistne, niepowtarzalne? Czyż nie są one produktem historii, jakimś w tej chwili ostatnim ogniwem ewolucji, ogniwem nietrwałym, bo w każdym momencie przekazującym przyszłości całą swą historię, przeżytą przeszłość? Owszem, to może tak być. I chyba tak jest. Ale jednak byty te nie są ewolutem tej samej absolutnie niezłożonej materii. Skąd o tym wiem? Dostrzegam w bytach obecnie istniejących złożenie, i to wielostronne. Najbardziej oczywistą postacią tego złożenia jest chociażby podzielność ilościowo-materialna. Coś więcej jeszcze. Dostrzegam najrozmaitsze bytowe stany, takie jak wielość, zmienność, różnotreściowość. Stany takie dadzą się ostatecznie wytłumaczyć tylko przez wewnętrzne złożenie bytów z rozmaitych elementów, wykrywalnych jedynie przy pomocy filozoficznej analizy, gdyż są to elementy bytowo niepełne i niesamoistniejące, a przez to

nie podległe żadnemu doświadczeniu, jeśli doświadczeniu podlega jedynie to, co jest w jakimś sensie samoistniejącym bytem. Najrozmaitsze więc bytowe elementy niesamoistne, zwane w technicznym filozoficznym języku „istotą", „istnieniem", „formą", „materią", „substancją", „przypadłościami" — są tymi składowymi „częściami" dostrzeżonymi w analizie czysto intelektualnej, które to części ostatecznie wyjaśniają, dlaczego byty są mnogie. Jeśli bowiem nie ma bytu niezłożonego, a wszystkie byty są wewnętrznie wielorako złożone, to są one mnogie, to mogą one rozwijać się, ewoluować, przybierać coraz to nowe formy ewolucyjne, nieustannie się tworzyć w wielkim procesie historii przyrody i zmierzać do jakiegoś kresu i przeznaczenia.

Ten jednak proces kierunkowej ewolucji nie jest sprzeczny i ślepy, bo fakt pluralizmu, ściślej: z ł o ż e n i a poszczególnych bytów z wielu składowych elementów, wskazuje na Byt Pierwszy: BOGA, jako właśnie dostateczną i konieczną rację bytową bytów wewnętrznie złożonych, mnogich, przygodnych. Dlaczego jednak w tym miejscu jawi się problem Boga? Nie chodzi nam tu o nazwę, chodzi o ostateczne realne wytłumaczenie świata takiego, jaki jest. Filozofia ze swej natury stawia pytania ostateczne; to jest jej właściwość płynąca z przedmiotu i metody. Ostateczne realne (bytowe) wytłumaczenie świata może być albo immanentne, albo też transcendentne. Naturalnie szukamy najpierw immanentnego wytłumaczenia świata. Czy istnieje wewnątrz samych bytów coś, co ostatecznie wytłumaczy świat? Owszem, takie tłumaczenie znalazłoby się, gdyby świat pojęty był monistycznie, to znaczy, gdyby albo był ewolutem pramaterii (ale jednak jawi się sprzeczność ewolucji pramaterii-absolutu w takiej hipotezie), albo był ożywiony przez jedną „duszę świata", tak jak człowiek jest ożywiony przez jedną duszę. To ostatnie tłumaczenie jest wprawdzie niesprzeczne w sobie, sprzeczne jednak z dalszymi konsekwencjami. Wówczas bowiem świat, ożywiony jedną duszą-bóstwem, byłby podmiotem sprzecznych właściwości, jakie zauważamy właśnie w świecie bytów. Istnieje zatem możliwość ostatecznego wytłumaczenia świata tylko przez Byt Transcendentny, który w religii nazywamy BOGIEM. Jego istnienie jawi się jako konieczne właśnie przy fakcie wewnętrznego złożenia bytów z heterogenicznych (niesprowadzalnych do siebie ani w aspekcie strukturalnym, ani genetycznym) części. Jeśli bowiem stwierdzamy jakąś rzecz, to możemy w niej, jako realnie istniejącej, wyróżnić to, co ją k o n s t y t u u j e, oraz inne elementy, które nie są jej czynnikami konstytutywnymi. To wszystko, co konstytuuje daną rzecz, czyli elementy konstytuujące są zrozumiałe same przez się. Dla ich zrozumienia nie trzeba uciekać się do innego

bytu, gdyż posiadają one w sobie dostateczną rację danego aspektu bytowego, tzn. swej tożsamości. Tą racją jest właśnie forma konstytuująca byt w danym zakresie treściowym. Wszystkie inne elementy, nie będące elementami konstytutywnymi, nie tłumaczą swej obecności w bycie przez wewnętrzne elementy. A jeśli są (fakt ich egzystencji), to domagają się racji bytu zewnętrznej w stosunku do siebie, czyli domagają się wytłumaczenia faktu swej egzystencji przez element przyczynowy: czy to przez przyczynę „materialną" w wypadku naturalnych właściwości — przypadłości, czy też przez przyczynę sprawczą, jeśli istnieją inne elementy, które nie są właściwością wyemanowaną z samej natury rzeczy. I tak właśnie ma się sprawa z samym istnieniem bytu. Prócz bowiem bytowych treści, które są zrozumiałe same w sobie, dostrzegamy w bytach istnienie sprawiające, że dana konkretna treść jest naprawdę treścią realną, a nie tylko pomyślaną. Dostrzeżenie zatem elementu istnienia w różnych bytach (chociaż jest to element proporcjonalnie jeden) stawia przed oczyma problem racji bytu, problem uzasadnienia przyczynowego. Fakt istnienia (stawania się, zaistnienia, istnienia takiego czy innego, działania) jest tak długo faktem niezrozumiałym w filozofii, jak długo nie przyjmie się czystego istnienia jako ABSOLUTU, uzasadniającego relatywny, proporcjonalny stan istnienia w realnych bytach przygodnych, czyli złożonych.

Owo związanie najgłębsze, bo ontyczne — od strony istnienia — bytów przygodnych z Absolutem dokonuje się ciągle, nieustannie we wszystkich realnych procesach, zdarzeniach, stanach realnie istniejących rzeczy. Wszystko bowiem, co istnieje, z racji istnienia i w aspekcie istnienia ostatecznie tłumaczy się Absolutem, który jest czystym Istnieniem.

Istnienie Absolutu i jego oddziaływania na świat (oddziaływania i jego sposobu, dla nas żadnymi metodami empirycznymi nieodkrywalnego) w pluralistycznej wizji świata — nie jest tylko jakąś daleką konsekwencją, ale koniecznym elementem systemu, konieczną racją, której odrzucenie czyni absurdalnym sam pluralizm bytowy. Chciałoby się przytoczyć tutaj sformułowanie Apostoła Pawła, wypowiedziane do Greków na Areopagu: „nie daleko jest on od każdego z nas. W Nim bowiem poruszamy się, żyjemy i jesteśmy". W każdym więc działaniu, w każdym istnieniu bytu przygodnego jest bezpośrednio obecny On jako Pierwsza Przyczyna. I właśnie Jego obecność i Jego działanie, dla nas żadnymi empirycznymi metodami nieodkrywalne a stwierdzone koniecznie w ramach systemu filozoficznego, może ostatecznie uzasadnić i niesprzecznie wytłumaczyć fakty ewolucji. Działanie bowiem Pierwszej Przyczyny dopełnia niedostatek przyczyn wtórnych. Przyczyny wtórne w wy-

padku biogenezy, materialne, same z siebie były nieproporcjonalne do produkcji skutków wyższych od siebie. Jeśli jednak Byt Pierwszy działa nieustannie od strony istnienia na całą przyrodę i jest przez to swoiście obecny w każdym procesie przyrody, to Jego moc ostatecznie uzasadnia powstanie nowych, doskonałych form życia, uzasadnia kierunek ewolucji.

Czy będzie to kreacjonizm? Stwarzanie z niczego? W jednym wypadku tak, w wypadku duszy ludzkiej, która w myśl skądinąd uzasadnionej teorii systemu jest samodzielnym bytem (chociaż niepełnym gatunkowo). A stworzenie jest powołaniem do bytu z nicości. Jeśli więc dusza ludzka jest tzw. duchem, bytem substancjalnym istotowo, to nie może ona powstać dzięki przemianom z uprzednio istniejącej materii. Dlatego jeśli powstaje — to cała na raz, bez podłoża. I to właśnie jest kreacją.

We wszelkich innych wypadkach życie materii nie jest od materii niezależne. Dlatego wszelkie inne wypadki życiowe powstają przez przemianę uprzednio istniejącego podłoża. I dlatego nie ma tam kreacji, bo jest przemiana. Ale istnieje współmierna racja przemiany. Nie ma przemiany, ewolucji nieuwarunkowanej proporcjonalną przyczyną. Gdyby istniała przemiana i ewolucja bez współmiernej przyczyny, bez dostatecznej racji bytowej, wówczas coś mniej bez uzasadnienia stawałoby się czymś więcej, wówczas niebyt w jakimś aspekcie przechodziłby w byt. A z niczego nic nie powstaje. Jeśli zatem istnieje ewolucja, jeśli istnieje rozwój, to istnieje współmierny czynnik warunkujący i „uniesprzeczniający” ten rozwój. Przyczyna Pierwsza i jej obecność (szczególnego rzędu) w świecie we wszystkich zjawiskach, we wszystkich procesach i stanach bytowych jest dostateczną racją bytu, uniesprzeczniającą fakty ewolucji.

Zwrócić tu jeszcze należy uwagę, że obecność i sposób działania tej Przyczyny Pierwszej w ramach nauk szczegółowych jest nieodkrywalny; jest koniecznie stwierdzony w filozofii pluralistycznej. Sposób działania Boga jest dla nas tajemniczy. Nie wiemy, jak to się dokonuje. Jedno jest pewne, że nie zachodzi tu żaden gwałt, gdyż cała natura jest pochodna od Bytu Pierwszego. A ogólnie można tyle powiedzieć, że właśnie Przyczyna Pierwsza jest obecna w każdym bycie i jego działaniu na miarę potrzeb tego bytu. Miarą zaś potrzeb jest właśnie jego natura.

Mieczysław Albert Krąpiec OP

WACŁAW STASZEWSKI

EWOLUCJA W ASTRONOMII

Nie tylko rozwój fizyki, ale i postępy techniki umożliwiły astronomom XX wieku sięgnięcie w głąb wszechświata na odległości dochodzące do 2 miliardów lat światła, pozwoliły zdać sobie sprawę z liczby, wielkości i natury ciał niebieskich, z grubsza wyjaśnić ich budowę wewnętrzną i poznać źródła olbrzymich ilości energii wysyłanych przez te ciała w postaci promieni widzialnych i niewidzialnych w ciągu setek milionów lat. Pozwoliły nawet pokusić się o próby nakreślenia, przynajmniej w grubych zarysach, ewolucji wszechświata z pramaterii.

Przyjrzyjmy się najpierw układowi słonecznemu.

Ziemia, na której żyjemy jest jedną z mniejszych planet obiegających Słońce; znajduje się w odległości 150 000 000 km od tej najbliższej i najlepiej nam znanej gwiazdy. Słońce jest to kula rozżarzonego gazu o średnicy 1 400 000 km, 109 razy większej od średnicy Ziemi, której średnica wynosi około 13 000 km. Rozmiary ciał niebieskich są niezmiernie małe w stosunku do ich odległości: wszechświat jest średnio biorąc przeraźliwie pusty. Człowiek, który by wędrował z prędkością 40 km na dzień, obszedłby Ziemię dookoła w ciągu około 3 lat. Taka sama wędrówka dookoła Słońca zajęłaby mu 330 lat, z Ziemi do Słońca 10 000 lat, a do najbliższej gwiazdy, *Proxima Centauri*, 3 miliardy lat. Najwspanialszy szybkobiegacz — światło, biegnąc z prędkością 300 000 km/sek, przebywa wprawdzie odległość Ziemia—Słońce w 8 minut, ale odległość do *Proxima Centauri* aż 4,2 lat.

Słońcu towarzyszą prócz 9 większych tysiąc kilkaset małych planet (planetoid) i roje niezliczonych meteorytów, które dzięki wynalazkowi radaru można dziś obserwować w dzień i w nocy, zarówno przy jasnej jak i pochmurnej pogodzie. Większość planet posiada satelity (Saturn 9, Jowisz aż 12). Cztery z nich są większe od naszego Księżyca. Dość często podchodzą do Słońca po bardzo

wydłużonych torach eliptycznych komety jasno rozbłyskujące pod wpływem promieniowania słonecznego. Oto obraz naszego zakątka w Drodze Mlecznej, tym olbrzymim zbiorowisku materii, w którym liczba gwiazd szacowana jest obecnie na około 100 miliardów. Gdybyśmy taką liczbę dużych (7 cm) jabłek chcieli ułożyć jedno przy drugim na drodze opasującej Ziemię, to musielibyśmy tej drodze nadać szerokość 25 metrów.

Słońce, na pozór tak spokojne i zrównoważone, jest w rzeczywistości siedliskiem niesłychanie gwałtownych przemian. Fotografia wykazuje na całej powierzchni Słońca budowę ziarnistą, przy czym owe ziarenka, tzw. granule, ciemniejsze i jaśniejsze, różniące się temperaturą o około 100°, są na ogół tak nietrwałe, że na zdjęciach wykonanych w kilkuminutowym odstępie czasu nie dadzą się zidentyfikować. Rozmiary ich dochodzą do kilku tysięcy km. Inne twory, plamy słoneczne, znacznie większe i trwalsze, żyją dłużej, po kilka i kilkanaście dni. Nad nieprzeźroczystą, rozpaloną do 6 000° powierzchnią Słońca, fotosferą, rozciąga się daleko atmosfera słoneczna, której temperatura w wyższych warstwach dochodzi do 1 000 000°C. Globalne promieniowanie Słońca ulega jednak tylko niezmiernie małym zmianom w ciągu dziesiątek i setek milionów lat. W pobliżu plam słonecznych występują potężne pola magnetyczne kilka tysięcy razy silniejsze od ziemskiego pola magnetycznego.

Gwiazdy tworzące Drogę Mleczną albo Galaktykę (w i e l k ą lub n a s z ą Galaktykę) różnią się pomiędzy sobą ogromnie. Najjaśniejsze gwiazdy, „nadolbrzymy", promieniują dziesiątki tysięcy razy silniej niż słońce, ale są też bardzo liczne gwiazdy, tzw. białe karły, świecące tysiące razy słabiej niż Słońce. Rozmiary gwiazd też wykazują niezmierną rozmaitość: najmniejsze są rzędu rozmiarów Ziemi, największe, jak np. Antares, mają średnice kilkaset razy większe od średnicy Słońca i mogłyby pomieścić w sobie 100 milionów słońc. Gęstości gwiazd wykazują nie mniejszą różnorodność: od 0,0000004 gramów/cm^3 do 100 kg/cm^3, a nawet więcej. Masy natomiast gwiazd wahają się w znacznie węższych granicach: już gwiazdy o masie dziesięć razy mniejszej albo większej od masy Słońca należą do rzadkości. Nadolbrzym Antares ma masę równą zaledwie 25 masom Słońca.

Gwiazdy, jak ludzie, to twory towarzyskie. Według zdania niektórych astronomów blisko połowa wszystkich gwiazd to w rzeczywistości gwiazdy podwójne, obracające się dokoła wspólnego środka masy na podobieństwo dzieci bawiących się w „drobną kaszkę". Są również gwiazdy potrójne, poczwórne itd. Większe skupienia, zawierające po kilkaset naraz gwiazd, tzw. gromady

otwarte, jak znane powszechnie piękne Plejady, znajdują się blisko centralnej płaszczyzny Drogi Mlecznej. Inne wspaniałe twory, zwane od swego kształtu gromadami kulistymi — znamy ich około 100 — to istne roje liczące po kilkadziesiąt tysięcy pozornie bardzo stłoczonych gwiazd. Gromady kuliste to jakby olbrzymie świeczniki rozstawione dokoła środka naszej Galaktyki i wytyczające jej granice.

Ten potężny układ 100 000 000 000 gwiazd ma kształt zbliżony do dwuwypukłej soczewki o średnicy około 100 000 lat światła ze zgrubieniem pośrodku. Gwiazdy skupiają się silnie koło płaszczyzny centralnej i ku środkowi soczewki, poruszają się one wśród niezmiernie rozrzedzonego gazu, głównie wodoru, oraz pyłu międzygwiezdnego, których łączna masa jest jednak porównywalna z masą wszystkich gwiazd. Gwiazdy przez olbrzymie obszary pyłu wydają się nam ciemniejsze i czerwieńsze, podobnie jak Słońce oglądane podczas zachodu. Atomy i cząsteczki gazu międzygwiezdnego wyciskają na świetle gwiazd obserwowanych z Ziemi swoje charakterystyczne piętno w postaci linii widmowych sodu, potasu, wapnia, żelaza, a nawet niektórych prostych połączeń chemicznych. Zagęszczenie pyłu i gazu międzygwiezdnego obserwujemy w postaci jasnych i ciemnych mgławic o fantastycznych kształtach, jak Mgławica Oriona, Łeb Koński i in.

Słońce leży blisko płaszczyzny centralnej, w odległości około $^2/_3$ promienia od środka. Galaktyka obraca się dokoła osi symetrii prostopadłej do płaszczyzny centralnej, przy tym obrocie Słońce i blisko niego leżące gwiazdy obiegają wielkie koła w okresie około 200 000 000 lat (rok kosmiczny) z prędkością ok. 200 km/sek. Oprócz gwiazd odbywających taką wędrówkę dokoła środka Galaktyki są i inne, nie uczestniczące w tym z gruba uporządkowanym ruchu, które poruszają się na wszystkie strony i wykazują względem Słońca wielkie prędkości. Te gwiazdy, podobnie jak gromady kuliste i krótkookresowe gwiazdy zmienne, mają inną budowę fizyczną i nie wykazują silnego zagęszczenia w pobliżu Galaktyki. Stanowią one jakby inną rodzinę gwiazd, tzw. populację II w odróżnieniu od populacji I, która obejmuje gwiazdy skupiające się w pobliżu centralnej płaszczyzny Galaktyki i uczestniczące w jej obrocie.

Olbrzymia większość gwiazd promieniuje z pewnością miliony lat bez dostrzegalnych zmian, na podobieństwo Słońca. Są jednak i gwiazdy zmieniające bardzo regularnie swoją jasność, jak cefeidy z okresami od kilku do 100 dni lub gwiazdy typu *RL Lyrae* z okresami krótszymi od 1 dnia. Inne świecą ze zmiennym natężeniem mniej regularnie albo i całkiem nieregularnie. Zdarzają się też nieprawdopodobne wprost eksplozje, gdy gwiazda wyrzuca w prze-

strzeń wielkie ilości rozżarzonych gazów i w krótkim czasie zwiększa swą jasność dziesiątki tysięcy razy („nowa") albo nawet setki milionów razy („supernowa") ulegając przy tym daleko posuniętemu rozpadowi. Od XI wieku zaobserwowano w naszej Galaktyce 3 supernowe. Nowe są zjawiskiem częstszym, liczbę ich ocenia się przeciętnie na 10 rocznie.

Po uruchomieniu na Mount Wilson w Kalifornii teleskopu zwierciadlanego 2,5-metrowej średnicy, pojęcia nasze o budowie wszechświata uległy znacznemu rozszerzeniu. Wielki postęp został osiągnięty w ciągu ostatnich kilku lat, gdy został oddany do użytku inny teleskop-kolos na Mount Palomar, mający 5 metrów w średnicy. Stwierdzono niezbicie istnienie wielkich ilości galaktyk podobnych do naszej Drogi Mlecznej, pomierzono ich odległości i ruchy, oszacowano masy. Zbadanie bliższych galaktyk, jak Galaktyki Andromedy, Obłoków Magellana i innych wyjaśniło wiele rzeczy odnoszących się do budowy naszej Galaktyki. Naszego zbiorowiska gwiazd nie udało się dotychczas dokładnie „wymapować" z tej prostej przyczyny, że układ słoneczny jest położony w pobliżu centralnej płaszczyzny Galaktyki, gdzie jest wiele pyłu i gazu międzygwiazdowego, który nie dopuszcza do nas światła od odległych szczególnie słabych obiektów.

Galaktyki nie są tak rzadko rozsiane jak gwiazdy, w tym znaczeniu, że odległości ich nie są tak olbrzymie w porównaniu z ich rozmiarami, jak to jest z gwiazdami. Np. średnica naszej Galaktyki jest, jak wspomnieliśmy, rzędu 100 000 lat światła; otóż w obrębie kuli o średnicy miliona lat światła tj. dziesięciokrotnie większej zawiera się aż 16 galaktyk, gdy tymczasem najbliższa Słońca gwiazda znajduje się dopiero na odległości 4,2 lat światła = 27 000 000 sekund światła, podczas gdy średnica Słońca wynosi tylko niecałe 5 sekund światła (1 400 000 km).

Galaktyki bywają różnego kształtu: kuliste, eliptyczne, spiralne nieregularne. Mgławice kuliste i eliptyczne składają się z gwiazd drugiej populacji, takich, z jakich utworzone są nasze gromady kuliste. Mgławice spiralne, mniej lub więcej rozwinięte, zawierają gwiazdy II populacji w j ą d r z e i p o m i ę d z y jasnymi smugami, „ramionami" owijającymi jądro. Ramiona natomiast są siedliskiem głównie gwiazd pierwszej populacji. Mgławice kuliste i eliptyczne oraz gromady kuliste wolne są od pyłu i gazu, związanego z gwiazdami I populacji i z gromadami otwartymi.

Badanie rozmiarów i odległości Galaktyk jest sztuką nie lada, opiera się na szeregu pośrednich pomiarów i jeszcze dotychczas nie osiągnęło wielkiej dokładności: nic dziwnego, wszak nawet najbliższa galaktyka, Obłoki Magellana, znajduje się od nas w od-

ległości około 150 000 lat światła. Najdalsza ze znanych dziś galaktyk znajduje się w odległości 1 800 000 000 lat światła, a niewątpliwie niedługo dowiemy się i o dalszych.

Powiedzieliśmy, że pył i gaz w naszej Galaktyce przeszkadzają nam zbadać dokładnie jej strukturę. W ostatnich czasach na pomoc astronomii przyszła... radiotechnika. Okazało się bowiem, że z różnych miejsc Galaktyki wychodzą silne promieniowania radiowe o długościach fal od kilkudziesięciu cm do kilkunastu metrów. Badanie tych promieniowań za pomocą radioteleskopów (największy ma 80 m średnicy) pozwoliło dopiero stwierdzić z pewnością, iż nasza Galaktyka jest typu spiralnego. Szczegółowe mapowanie jest w toku.

Galaktyki, podobnie jak gwiazdy, tworzą pary, trójki itd. oraz większe zbiory-gromady, zawierające po kilkaset galaktyk (np. w kierunku konstelacji Włosy Bereniki). Na podobieństwo naszego układu gwiazdowego galaktyki wirują dokoła osi przechodzącej przez jądro, a najciekawsze, iż zdają się uciekać od nas z prędkościami proporcjonalnymi do odległości — najdalsze mają prędkości przekraczające 100 000 km/sek, tj. trzecią część prędkości światła. O tej ucieczce galaktyk, czyli o rozszerzaniu się wszechświata, wnosimy z przesunięcia ku czerwieni linii widmowych pierwiastków zawartych w tych galaktykach.

Oto w najgrubszych zarysach obraz wszechświata, jaki roztacza przed nami dzisiejsza astronomia. Jest to obraz bardzo skomplikowany a bardzo jeszcze niekompletny. Nic też dziwnego, że w astronomii jakiejś zakończonej teorii ewolucji, mającej mocny grunt pod nogami, dziś jeszcze spodziewać się nie możemy. Mimo to nie brakuje usiłowań, aby mroki dziejów wszechświata przynajmniej częściowo rozproszyć.

Zacznijmy od układu planetarnego. Słońce obraca się dokoła swej osi w ciągu 25,2 dnia [1] z zachodu na wschód. Wszystkie planety krążą dokoła Słońca w tę samą stronę po elipsach mało różniących się od kół i leżących na płaszczyznach bardzo nieznacznie nachylonych względem płaszczyzny drogi ziemskiej. Nadto wszystkie planety wirują dokoła swych osi również z zachodu na wschód. Podobnie — z nielicznymi tylko wyjątkami — poruszają się księżyce, okrążające planety i wirujące dokoła osi. Wysoka temperatura Słońca i wnętrza Ziemi, i wskazane prawidłowości ruchów planetarnych łatwo mogły podsunąć myśl, że Ziemia i inne planety powstały przez oderwanie się od Słońca. Już Kant w 1755 roku wypo-

1 Ta liczba stosuje się do punktów Słońca położonych na równiku słonecznym, inne punkty mają dłuższy okres obrotu: w pobliżu biegunów aż 34 dni.

wiedział myśl, że Słońce powstało z „chaosu", bardzo rozdrobnionych cząstek różnych rozmiarów i różnych gęstości, na skutek przyciągania grawitacyjnego oraz pewnego rodzaju odpychania. Gra tych sił miała wywołać obrót całej masy, przy czym cząstki miały po długim czasie jak najmniej sobie przeszkadzać przeszedłszy tory kołowe, położone pomiędzy dwiema bliskimi płaszczyznami. Z przyciągania cząstek krążących po bliskich sobie torach miały powstać planety, które następnie oddaliły się od kurczącego się przyszłego Słońca itp. Hipoteza Kanta wychodziła z błędnego założenia, iż siły przyciągania i odpychania mogą w układzie odosobnionym wywołać jednokierunkowy obrót, nie została sprecyzowana matematycznie i wartości naukowej nie ma. Laplace w 40 lat później uniknął błędu Kanta biorąc za punkt wyjścia gazowe, niesłychanie rzadkie, olbrzymie prasłońca, w którym mogłoby się pomieścić tory dzisiejszych planet aż do Jowisza włącznie (promień drogi Jowisza wynosi 780 000 000 km) i zakładając, iż miało ono od początku pewien ruch obrotowy. Stygnąc kurczyło się i zgodnie z prawami mechaniki obracało się coraz prędzej. Przy dostatecznym wzroście prędkości obrotu część masy słonecznej w pobliżu równika miała się oddzielić od pasa równikowego w formie pierścienia gazowego, potem miały powstać podobne, ale mniejsze koncentryczne pierścienie. Każdy z pierścieni miał następnie rozpaść się na kilka części, które kondensując się w niewyjaśniony bliżej sposób utworzyły poszczególne planety. W podobny sposób z gazu otaczającego planety powstały księżyce. Teoria Laplace'a, tłumacząc niektóre właściwości ruchów układu planetarnego, nie mogła wytłumaczyć innych. Najcięższy może zarzut przeciw niej stanowi fakt, że prędkość obrotu Słońca dokoła osi jest o wiele za mała, aby bez interwencji z zewnątrz mogła spowodować obserwowany ruch planet. Chodzi tu mianowicie o to, że tzw. moment pędu planet tj. suma iloczynów mvr, gdzie m oznacza masę ciała, v jego prędkość, r odległość od osi obrotu, jest o wiele za duża w porównaniu do momentu pędu Słońca w jego ruchu obrotowym.

Wobec tych trudności próbowano dopuścić ingerencję obcej gwiazdy, która by zbliżywszy się znacznie do Słońca oderwała odeń kolejno części masy gazowej i udzieliła im dostatecznych prędkości. Jednakże i te teorie (Chamberlain i Moultona, Jeansa, Jeffreysa i in.) nie są wolne od braków. Nadto sam fakt bardzo znacznego zbliżenia się gwiazd wobec ich zawrotnych odległości jest wysoce nieprawdopodobny. Toteż nowsza próba wyjaśnienia układu planetarnego (Schmidta) za punkt wyjścia przyjmuje nie rozrzedzoną niezmiernie mgławicę gazową, lecz raczej ciemną mgławicę galaktyczną, na którą Słońce natrafiło w swym ruchu dokoła środka

naszej Galaktyki, wychwytując z niej część materii w postaci mniejszych lub większych cząstek stałych, a może i gazu. Z tego roju cząstek powstały następnie planety, meteory i komety.

Żadna z istniejących teorii powstania układu planetarnego nie może być dziś uznana za zadowalającą.

Jakkolwiek jednak kształtowały się losy Ziemi, to nie ulega wątpliwości, że w postaci niewiele różnej od obecnej istnieje ona od bardzo dawna. Może najdokładniej oceniają tak rozumiany wiek Ziemi geofizycy, badając zawartość w skorupie ziemskiej izotopów ołowiu Pb^{206}, Pb^{207}, które powstają przy promieniotwórczym rozpadzie uranu U^{238}, U^{235}. Ponieważ z badań laboratoryjnych wiadomo, według jakiego prawa te rozpady zachodzą, przeto wyznaczając stosunek liczby atomów ołowiu do liczby atomów nierozłożonego uranu możemy obliczyć dolną granicę wieku Ziemi. Z nowszych pomiarów wynika, że Ziemia istnieje przynajmniej 4 miliardy lat. Co najmniej tyleż czasu musi istnieć i Słońce. Wiek różnych gwiazd, których rozmiary, gęstości, temperatury i masy wykazują wielką rozmaitość, niełatwo jest wyznaczyć. Nie znamy jakiegoś tak prostego i ścisłego prawa rządzącego przemianami gwiazd, jak prawo rozpadu atomowego pierwiastków promieniotwórczych. Toteż przy wyznaczaniu wieku gwiazd, a nawet kierunku zachodzących w nich przemian skazani jesteśmy w dużym stopniu na domysły i badania teoretyczne o niedostatecznej podbudowie empirycznej. Oczywiście, im lepiej poznamy budowę gwiazd i procesy zachodzące w nich, tym pewniej zdołamy odtworzyć ich historię i przewidzieć przyszłość. Dziś w zasadzie wyjaśniła się sprawa źródła fantastycznych wprost ilości energii produkowanej przez Słońce i gwiazdy. Są nimi reakcje jądrowe odbywające się we wnętrzu gwiazd w temperaturze około 20 000 000°, analogiczne do tych, jakie zachodzą w bombie wodorowej. Zachodzi tam mianowicie przemiana wodoru, najbardziej rozpowszechnionego we wszechświecie pierwiastka na hel ze stratą 0,24% na masie. Kosztem tej „straconej" masy powstaje właśnie energia promienista w ilości $9 \cdot 10^{20}$ ergów na każdy gram. Słońce, które promieniuje z mocą 7 kilowatów z każdego cm^2 na wyprodukowanie potrzebnej energii zużywa 4 miliony ton swej masy w ciągu sekundy! Jest to zresztą zupełnie znikoma cząstka jego całkowitej masy, która wynosi 2 000 000 000 000 000 000 000 milionów ton. Gwiazdy bardzo gorące zużywają się niepomiernie szybciej, toteż obliczając ich „rozrzutność" możemy oszacować górną granicę czasu ich intensywnego świecenia. Takie i inne argumenty przemawiają za tym, że górna granica wieku gwiazd nie przekracza 10 miliardów lat. Są wszakże i takie gwiazdy, które powstały względnie niedawno, np. zaledwie jakieś 100 000 lat temu. Faktem jest, że

„młode" gwiazdy są tam, gdzie jest dużo gazu i pyłu, jak w sąsiedztwie równika naszej Galaktyki, w mgławicach otwartych, w ramionach Galaktyki w Andromedzie itp. Mechanizm tworzenia się gwiazd nie został jednak dotychczas należycie wyjaśniony.

Omówmy teraz zadziwiający fakt ewolucji galaktyk. Jak wspomniano wyżej, uciekają one od nas z prędkościami proporcjonalnymi do odległości. Najszybsza z nich pędzi z prędkością bliską 120 000 k/sek, tj. przekraczającą 1/3 prędkości światła. Jeżeli znamy odległość i prędkość ucieczki galaktyk, to robiąc założenie, że prędkość ta nie uległa zmianie, możemy obliczyć czas zużyty na wędrówkę galaktyki. Czas ten wypada dla wszystkich galaktyk blisko 6 miliardów lat. A zatem mamy poważne dane, że około 6 miliardów lat temu co najmniej miliard obecnych galaktyk wyruszyło z obszaru niebywałego zagęszczenia materii z różnymi prędkościami w różnych kierunkach i trwa dotychczas w tym ruchu. Według G. Gamowa pierwotną materię stanowiła kula o jakiejś fantastycznej gęstości, złożona z neutronów. W chwilę po wybuchu tej hiperbomby miały się wytworzyć z neutronów i powstających z nich protonów jądra cięższych pierwiastków, i to wszystko w ciągu niewielu minut.

Inaczej zapatruje się na wszechświat F. Hoyle. Uważa on, że wszechświat istnieje bez początku i bez końca, zarówno w czasie jak w przestrzeni i w grubych zarysach jest zawsze i wszędzie taki sam. Ucieczka galaktyk nie musi według niego pociągać za sobą wzrostu ich przeciętnych wzajemnych odległości, ponieważ nieustannie p o w s t a j e z n i c z e g o materia w ilościach nie dających się stwierdzić laboratoryjnie, ale dostatecznych, aby zatrzeć „destrukcyjny" wpływ ucieczki galaktyk. Hoyle inaczej zapatruje się również na tworzenie się atomów pierwiastków z wodoru: dzieje się to nie momentalnie, lecz w ciągu bardzo długich okresów czasu we wnętrzu gwiazd, w dość skomplikowanych procesach ich kurczenia się i rozszerzania, przy czym na pewnym etapie temperatura ma wzrastać aż do 5 miliardów stopni. Z teorii Hoyle'a wynika, że sięgając w głąb wszechświata na odległość miliarda lub więcej lat światła powinno się stwierdzić takie samo średnie rozstawienie galaktyk, taką samą ich przeciętną absolutną jasność, takie samo zabarwienie itp.

Teoria Hoyley'a nie mogła być dotychczas poddana dość pewnym próbom, choć niektóre prace zdają się jej przeczyć. Przyczyną tego jest zbyt jeszcze mały zasięg teleskopów. Wielkie nadzieje pokładać można w budowanym obecnie w Stanach Zjednoczonych radioteleskopie o średnicy 180 m, którym planuje się dotrzeć na odległość 38 miliardów lat światła.

Już ten bardzo powierzchowny przegląd zagadnień ewolucji wszechświata i tak odmienne próby ich rozwiązania wskazują na piętrzące się trudności problemu, ale także na śmiałość i entuzjazm uczonych, bo jak powiada znana amerykańska uczona dr Alicja Payne Gaposhkin, kto chce mówić o ewolucji gwiazd, musi koniecznie być optymistą i mieć zmysł humoru. A astronomowie są niepoprawnymi optymistami.

Wacław Staszewski

CUD A PRAWA PRZYRODY

Sprawozdanie z prelekcji wygłoszonej na Tygodniu Filozoficznym przez ks. prof. St. Mazierskiego

Sprawozdanie. W związku z tym trudność wiernego przekazania myśli. Mogą zaistnieć rozbieżności między prelegentem a sprawozdawcą. Świadomy tego, z góry przyjmuję odpowiedzialność za swoją interpretację prelekcji.

*

Już przy próbie zdefiniowania pojęcia „cud" powstają trudności. Teolog domaga się wyraźnego zaznaczenia, że jedynie Pan Bóg może być bezpośrednim sprawcą cudu. Inaczej, szerzej patrzy na tę kwestię filozof przyrody. Ten ostatni przypisze autorstwo cudu czynnikowi zewnętrznemu, o którym wiemy, że istnieje poza naturą, poza światem zmysłowo poznawalnym. Ze stanowiska filozofii przyrody prelegent przyjął następującą definicję: c u d — j e s t t o i n g e r e n c j a c z y n n i k a z e w n ę t r z n e g o, p o z a e m p i r y c z n e g o w n a t u r ę, i n g e r e n c j a w y w o ł u j ą c a z j a w i s k o z m y s ł o w o p o z n a w a l n e, n i e z g o d n e z p r a w a m i p r z y r o d y.

Celem prelekcji było wykazanie możliwości cudu. Przyjęta definicja decydowała o podziale rozważań na dwie części. W pierwszej trzeba było zająć stanowisko w sprawie istnienia takiego czynnika pozaempirycznego; w drugiej — zbadać możliwość ingerencji takiego czynnika w naturę.

Pierwsza część wywodów jest warunkiem koniecznym dla drugiej. Druga — potraktowana nieco obszerniej — będzie właściwą odpowiedzią.

I

W sprawie nas interesującej istnieją dwa sprzeczne stanowiska. Jedno można nazwać naturalizmem, drugie — nadnaturalizmem. Naturalizm twierdzi, że poza naturą nic nie istnieje; nadnaturalizm przyjmuje coś istniejącego poza naturą. Dla naturalisty cudy są niemożliwe, ponieważ nie uznaje on istnienia czynnika, który by mógł dokonać „inwazji" w naturę. Cudy są bowiem tylko wtedy możliwe, jeżeli stanowisko nadna-

turalisty jest słuszne. Dlatego trzeba — o ile się da — rozstrzygnąć, kto ma rację: naturalizm czy nadnaturalizm.

Jak już zaznaczono, między naturalizmem i nadnaturalizmem istnieje sprzeczność. Jeśli się więc wykaże fałszywość jednego z nich, to tym samym wykaże się prawdziwość drugiego. Prelegentowi nie chodziło o ścisłe dowody, lecz raczej o sugestie, pozwalające dostrzec sprzeczności w naturalizmie.

W roku 1958 ukazała się w tłumaczeniu polskim książka *Cudy*, której autorem jest C. S. Lewis. W jednym z rozdziałów Lewis w następujący sposób przedstawia wewnętrzną sprzeczność w stanowisku naturalisty:

Należy przyjąć zasadę, że żadna myśl nie ma mocy przekonywającej, jeśli mogą ją całkowicie wyjaśnić przyczyny irracjonalne. Tę zasadę stale stosujemy w życiu. Gdy wiemy, że ktoś swoje poglądy uzasadnia irracjonalnie, to do takich sądów nie przywiązujemy znaczenia.

Jeśli ktoś, chory na *delirium tremens*, będzie nam opowiadał, iż w jego domu jest pełno myszek, to na pewno nie będziemy ich szukać. Choroba bowiem naszego rozmówcy jest irracjonalną przyczyną jego przekonań.

Każda poszczególna myśl jest bez wartości, jeżeli jest skutkiem irracjonalnych przyczyn. Jeśli tak, to i teoria, która uważa wszystkie myśli, a więc i umysł ludzki za skutek irracjonalnych przyczyn, jest nie do przyjęcia. Właśnie naturalizm głosi taki pogląd, a więc jest nie do przyjęcia.

Naturalizm bowiem tłumaczy rozum, wszystkie myśli człowieka, jako konieczny wytwór bezrozumnej materii, jako produkt całego systemu wszechświata. Prof. Haldane zaś słusznie pisze w swojej książce (*Possible Worlds*): „Jeżeli moje procesy umysłowe są całkowicie zdeterminowane przez ruchy atomów w moim mózgu, to nie mam żadnych racji do przypuszczeń, że moje sądy są prawdziwe... a zatem także do przypuszczeń, iż mój mózg składa się z atomów".

Naturalizm przyjmuje, że wszystko bez wyjątku dzieje się z konieczności. A więc i Tydzień Filozoficzny, i ta prelekcja są konieczne. System, który prowadzi do takich paradoksów, nie jest należycie uzasadniony. Samo istnienie we wszechświecie rozumu przechyla szalę na korzyść nadnaturalizmu, a co zatem idzie, dopuszcza istnienie czynnika zewnętrznego, pozaempirycznego, koniecznego dla zaistnienia cudu.

II

Cud zdefiniowano jako ingerencję z zewnątrz w naturę, ingerencję wywołującą zjawisko zmysłowe poznawalne i niezgodne z prawami przyrody. Powstaje więc pytanie: czy możliwe jest przyjęcie zjawiska przeciwstawiającego się prawom przyrody? Aby na to odpowiedzieć, trzeba określić, co nazywamy prawami przyrody i zbadać, czy są one absolutnie konieczne.

Jest grupa fizyków i metodologów przyrodoznawstwa, którzy z lękiem odpowiadają albo w ogóle nie odpowiadają na pytanie: co to jest prawo przyrody. W prelekcji z konieczności uproszczono sprawę i wysunięto następujące propozycje:

Ogólnie można nazwać prawem wszelkie związki faktyczne, a prawem przyrody — stałe relacje powtarzające się między zjawiskami czy zdarzeniami. Te stałe relacje między zdarzeniami, nauki przyrodnicze, a szczególnie fizyka, starają się ująć w ścisłe wzory matematyczne. Stąd można spotkać się ze sformułowaniem, że prawo fizykalne — a jak niektórzy nazywają: prawo przyrody — jest to matematyczna formuła, w której wartości liczbowe wielkości fizykalnych pozostają w stałej relacji, wyrażającej właściwości zjawisk.

Zapewne takie ujęcie praw jest pewną idealizacją tego, co zachodzi w przyrodzie. Można jednak pominąć kwestię adekwatnego odwzorowania zjawisk przez prawa. Wystarcza nam stwierdzenie takiego odzwierciedlenia prawidłowości w przyrodzie, które pozwala na przewidywanie zjawisk.

Zapewne takie ujęcie praw jest pewną idealizacją tego, co zachodzi w przyrodzie. Można jednak pominąć kwestię adekwatnego odwzorowania zjawisk przez prawa. Wystarcza nam stwierdzenie takiego odzwierciedlania prawidłowości w przyrodzie, które pozwala na przewidywanie zjawisk.

W wieku XIX panowało przekonanie, że każde zjawisko można jednoznacznie i w miarę doskonalenia przyrządów pomiarowych z dowolną dokładnością przewidzieć. Ten pogląd znalazł swój wyraz w słynnej formule Laplace'a, zwanej determinizmem: „Inteligencja, która by w danej chwili znała wszystkie siły ożywiające przyrodę i wzajemne położenie rzeczy, które wchodzą w skład przyrody, i która by ponadto była dostatecznie potężna, ażeby te dane poddać analizie — ogarnęłaby tą samą formułą ruchy zarówno największych ciał wszechświata, jak i najmniejszego atomu; nic nie byłoby dla niej niepewne i przyszłość byłaby jej znana, podobnie jak przeszłość".

W wieku XX obraz świata w oczach fizyków nieco się zmienił. Od roku 1927, kiedy Heisenberg podał tzw. relacje nieokreśloności, w fizyce znalazło się miejsce na indeterminizm. I dziś panuje pogląd, że w mikroświecie nie można jednoznacznie i dokładnie przewidzieć zjawisk. Można tylko ściśle wyznaczyć prawdopodobieństwo zajścia danego zjawiska.

W związku z tą indeterministyczną poznawalnością świata filozofowie podzielili się na dwie grupy w poglądach na prawa przyrody.

Jedni, do których można zaliczyć zarówno marksistów jak i tomistów, twierdzą, iż w świecie realnym mimo wszystko panuje ścisły determinizm. To znaczy, że gdybyśmy tylko znali dokładnie warunki danego

konkretnego doświadczenia, to moglibyśmy przewidzieć w sposób jednoznaczny jego wynik, a zatem nie potrzebowalibyśmy odwoływać się do pojęcia prawdopodobieństwa.

Drudzy — głównie idealistyczna szkoła kopenhaska — uważają, że w świecie powszechnie panuje indeterminizm, że prawa przyrodnicze określają tylko prawdopodobieństwo zajścia danego zjawiska. Według tego ujęcia wszelkie, nawet niezgodne z prawami zdarzenie jest możliwe, co najwyżej niezmiernie mało prawdopodobne. Stojąc na tym stanowisku należałoby powiedzieć, że jeśli istnieje czynnik zewnętrzny pozaempiryczny, to cud jest możliwy.

Powstaje jednak pytanie: jak wygląda możliwość cudu w poglądzie deterministycznym? Otóż cud tylko wtedy byłby niemożliwy, gdyby istnienie zjawiska niezgodnego z prawami przyrody prowadziło do sprzeczności. Wiemy jednak, że żadna negacja stanu rzeczowego nie prowadzi do sprzeczności, co najwyżej do niezgodności ze zdaniami empirycznymi. Jeśli np. zaneguję zdanie: całość nie jest mniejsza od swojej części, otrzymam zdanie sprzeczne: całość jest mniejsza od swojej części. Jeśli jednak zaneguję zdanie: ten oto piec jest biały, to negacja, którą otrzymam, nie będzie czymś sprzecznym, choć może być zdaniem fałszywym. Świat realny mógłby być inaczej urządzony, posiadać inne prawa i nie byłby sprzeczny. A więc prawa przyrody nie są bezwzględnie konieczne.

Oprócz tego nauki przyrodnicze, formułując swoje prawa, posługują się układem izolowanym. Nawet w prawach deterministycznych, jeżeli stwierdzamy, że zjawiska A koniecznie wywołują zjawiska B, to i tu *implicite* zakładamy: o ile żaden zewnętrzny czynnik nie wprowadzi zmian w rozważane zjawiska. Traktuje się więc prawa przyrody nie jako absolutnie, lecz jako względnie konieczne. A zatem i w interpretacji deterministycznej prawa przyrody nie wykluczają ingerencji czynnika zewnętrznego w naturę, a więc dopuszczają możliwość cudu.

Na zakończenie jeszcze kilka słów na temat możliwości poznania, czy w konkretnym przypadku zaszła ingerencja czynnika zewnętrznego w naturę.

Wydaje się, że stojąc na stanowisku determinizmu w przyrodzie łatwiej stwierdzić, iż w danych okolicznościach zdarzył się cud. Wyobraźmy sobie, że w określonym miejscu zaszło zjawisko niezgodne z prawami przyrody. Np. szalejąca burza na morzu nagle zmienia się w idealny spokój. Jak na to zareaguje indeterminista, a jak determinista?

Indeterminista stanie wobec alternatywy: albo musi przyjąć ingerencję czynnika zewnętrznego — a więc cud; albo powie, że sama natura zrealizowała w danej chwili niezmiernie mało prawdopodobne zjawisko. Dla deterministy zaś, uznającego konieczność praw przyrody, odpada drugi człon alternatywy. Jego stanowisko zakłada rygorystyczną

prawidłowość praw przyrody i nie chcąc porzucać determinizmu musi on konsekwentnie przyjąć ingerencję czynnika zewnętrznego — a więc cud.

Z tego wynika, że interpretując prawa przyrody indeterministycznie — łatwiej mówić o możliwości cudu, ale za to trudniej rozstrzygnąć, czy w konkretnych warunkach zdarzył się cud. Sprawa odwrotnie wygląda w interpretacji deterministycznej.

Ks. Tadeusz Rutowski

SEMINARIA DYSKUSYJNE

Kierunki, w jakich rozwinęła się dyskusja, były konsekwencją układu problematyki zawartej w referatach. Już na pierwszy rzut oka widoczna jest dwuczęściowość Tygodnia: pierwsze dwa wykłady traktują o ewolucji z punktu widzenia przyrodnika, a następne mają charakter filozoficzny lub metodologiczny. Stworzyło to w sumie wystarczająco silny pretekst do tradycyjnych już dla Tygodni dyskusji na temat istnienia związków i zależności między filozofią i naukami przyrodniczymi.

Ponadto samo zagadnienie ewolucji wymagało przedyskutowania problemu stosunku nauk przyrodniczych do filozofii, bowiem właśnie ewolucjonizm jest taką teorią, która, ściśle biorąc, sięga poza uprawnienia nauk przyrodniczych, wprowadzając elementy interpretacji filozoficznej. To, czy taka interpretacja jest dopuszczalna i jakie są odpowiednio rezultaty interpretowania wyników nauk szczegółowych przez różne systemy filozoficzne, stanowiło przedmiot znacznej części dyskusji.

Przebieg seminariów był kształtowany nie tylko przez charakter referatów ale również przez „oblicze filozoficzne" uczestników Tygodnia, którzy reprezentowali szereg orientacji filozoficznych. Ponieważ w wyniku rozwiązywania identycznych problemów w różnych systemach filozoficznych dochodzi się do niesprowadzalnych do siebie rezultatów — a w dyskusji do nieporozumień, z których prawie nie ma wyjścia, w celu uniknięcia tego rodzaju nieporozumień proponowano, by znaczna część wypowiedzi traktowała o podstawach, pierwszych założeniach, punktach wyjścia różnych filozofii — mówiąc dokładniej: filozofii realistycznej — tomizmu oraz różnych odmian neopozytywizmu i materializmu, te kierunki bowiem były wyraźnie reprezentowane przez dyskutantów.

Każda z tez jakiegokolwiek systemu filozoficznego jest zrozumiała tylko w kontekście systemu, w skład którego wchodzi, a z kolei zrozumienie samego systemu jest uwarunkowane zrozumieniem jego podstaw. Głoszone przez część uczestników poglądy, że filozofia jest rezultatem uogólnienia wyników, do jakich doszły nauki szczegółowe, stano-

wią konsekwencję zajęcia postawy empirystycznej, takiej, w której ostatecznym źródłem uzasadnień jest doświadczenie.

W zaproponowanym podziale: nauki szczegółowe
filozofia
metafizyka

kryterium wyróżniającym filozofię od nauk szczegółowych i metafizykę od filozofii jest zależność poszczególnych działów od doświadczenia. Dla kogoś, kto przyjmuje wyżej omawiane stanowisko, nauki szczegółowe, opierając się bezpośrednio na doświadczeniu, są naukami w najpełniejszym znaczeniu tego słowa. Filozofia uogólniając wyniki nauk przyrodniczych ma w doświadczeniu oparcie pośrednio. Metafizyka natomiast, której przedmiotem jest, zdaniem niektórych, wszystko to, co niematerialne, a zatem niesprawdzalne empirycznie, może być nazwana „wiedzą", ale pozbawiona jest charakteru naukowego.

Nie trudno wykazać, i uczyniono to dalej w dyskusji, że podstawą dla takiej charakterystyki metafizyki i filozofii jest zajęcie specyficznego stanowiska w konstruowaniu przedmiotu z jednej strony i z drugiej — w określaniu z góry, jaki charakter ma mieć metafizyka o tak a nie inaczej skonstruowanym przedmiocie.

1. **Przedmiot filozofii** nie jest czymś wziętym b e z p o ś r e d n i o z rzeczywistości. Przeciwnie: człowiek poznając r ó ż n e byty konkretne ma stworzyć na podstawie spostrzeżeń j e d e n przedmiot rozważań (w systemach monistycznych przedmiot jednoznacznie jeden, w pluralistycznych analogicznie jeden). Przedmiot ten jest podstawą dla dalszego filozofowania. Fakt udziału człowieka w konstruowaniu przedmiotu może powodować zaistnienie elementów subiektywnych w filozofii, jeśli przy konstrukcji byłoby poczynione jakieś d o w o l n e założenie. Materializm dialektyczny przyjmuje takie założenie suponując, że wszystko, co istnieje samodzielnie (substancjalnie), utożsamia się z materią.

Ważną jest rzeczą pamiętać, że materialność bytu nie jest tu logicznie wyprowadzoną konsekwencją systemu, lecz przyjętym założeniem. Skonstruowanie przedmiotu filozofii, zawartego w pojęciu materii, pociąga za sobą odpowiednią metodę badania takiego przedmiotu oraz metodę sprawdzania rezultatów badania. Jako ostateczne kryterium prawdziwości jest przyjmowane doświadczenie zmysłowe.

Filozofia bytu — metafizyka — nie przesądza z góry, jaką n a t u r ę ma jej przedmiot: byt jako byt. Bez dowodu przyjmowane jest istnienie świata realnego poza podmiotem poznającym od niego niezależnie oraz możliwość poznania tego świata przy stosowaniu jako narzędzia poznania pierwszych zasad zdrowego rozsądku: zasady tożsamości, niesprzeczności, racji dostatecznej.

2. **Charakter filozofii.** Filozofia bytu jest nauką ogólną w tym znaczeniu, że przedmiotem jej jest cała rzeczywistość, wszystko, co jest „czymś istniejącym". Mylnie i w sposób nieuzasadniony mówi się często, że tym, co charakteryzuje filozofię w odróżnieniu od nauk przyrodniczych, jest jej ogólność, ale rozumiana jako uogólnienie wyników nauk szczegółowych. Nie zwraca się wówczas uwagi na to, że tezy głoszone przez te nauki już są czymś ogólnym i nie jest możliwe sensownie dalej je uogólniać.

Tym, co stanowi specyfikę filozofii w odróżnieniu od nauk przyrodniczych, jest aspekt, w jakim badany jest byt.

Traktując byt bez dodatkowych założeń odnośnie do jego natury, metafizyk mówi o bycie jako o istniejącym (w aspekcie istnienia), nie przesądzając z góry o treści zawartej w pojęciu bytu, podczas gdy materialista mówi o bycie jako o istniejącej materii, idealista zajmuje się bytem — ideą. Sceptyk i solipsysta nie mówią o bycie nic.

3. **Naukowość filozofii.** Jeżeli wobec filozofii będą stosowane takie kryteria naukowości, jak w odniesieniu do nauk szczegółowych, to filozofia, nie mogąc spełnić tych wymagań ze względu na różny niż w naukach szczegółowych przedmiot i metodę dostosowaną do tego przedmiotu, nie może pretendować do miana nauki.

Ale jakie są kryteria naukowości jakiejś teorii? Jeśli na przykład, idąc za Mehlbergiem, przyjmie się, iż wystarczy, by teoria nie przeczyła doświadczeniu, twierdzenia jej były możliwie najprostsze, terminy jasne i wyraźne, aby zakładała jak najmniejszą ilość pojęć i odpowiadała na istotne pytania poznawcze ludzkości — to filozofia może mieć pretensje do pełnej naukowości. Ponadto, jeśli metafizyk wykazuje, że punktem wyjścia jego systemu jest doświadczenie, jeśli podstawowe terminy łączą się z doświadczeniem, to mają w nim jakieś oparcie. To, że inny jest charakter związku z rzeczywistością pojęć typowych dla teorii metafizycznych niż charakter zależności, jaka jest między rzeczywistością i pojęciami w naukach szczegółowych, nie oznacza, że pojęcia filozoficzne rzeczywistości nie ujmują.

Jak starano się to dalej pokazać przy omawianiu problemów metodologicznych, filozofia ma możliwość głębszego i pewniejszego ujęcia rzeczywistości, niż się to dokonuje w naukach szczegółowych.

4. **Metodologia filozofii.** Dyskusja o metodologii filozofii jest w dużej mierze mówieniem o tym, czego jeszcze nie ma. Podkreślono natomiast potrzebę kontynuowania wysiłków w celu stworzenia takiej metodologii. Brak opracowania metodologicznego filozofii nie przekreśla jednak rezultatów, do jakich ta nauka doszła, analogicznie jak brak w ciągu wielu wieków opracowania metodologicznego matematyki i geometrii nie

zanegował wartości dorobku tych nauk sprzed okresu, zanim wypracowano dla nich metodologię.

Trudność obiektywna stworzenia metodologii filozofii związana jest z charakterem przedmiotu tej nauki. Jeśli zestawimy trzy rodzaje przedmiotów różnych nauk: przedmioty skonstruowane, wyabstrahowane i konkretne, to spośród nich najłatwiej stworzyć metodologię dla nauki o przedmiocie skonstruowanym, ponieważ znane są prawa, według których następowała konstrukcja, najtrudniej zaś dla nauki o konkretach.

Przedmiot metafizyki realistycznej nie mieści się w wyżej wymienionym podziale. Przedmiot ten nie jest rezultatem abstrakcji, bo wówczas filozofia zajmowałaby się tylko treściami pojęć, a nie rzeczywistością. Przedmiot metafizyki jest „ogólny", bo jest nim byt jako istniejący. Przedmiot w pewnym sensie skonstruowany, lecz zarazem oparty na podstawie doświadczenia i dotyczący każdego konkretu powoduje szczególne trudności przy opracowaniu metodologicznym.

Długi czas istniała inna jeszcze trudność, wynikająca z nieporozumienia. W okresie międzywojennym w dużej mierze „monopol" na uprawianie logiki i metodologii miał neopozytywizm. Antymetafizyczny charakter poglądów głoszonych przez tę szkołę budził obawy, że w ogóle metodologia i jej zastosowanie do metafizyki może doprowadzić tylko do takich rezultatów, do jakich dochodzili profesorowie z „Wiener Kreisu". Obawy te były nieuzasadnione o tyle, że wyniki, jakie osiągnęli neopozytywiści, były konsekwencją narzucenia metafizyce metodologii odpowiedniej dla innych nauk. Natomiast stworzenie metodologii proporcjonalnej do przedmiotu i metod, jakimi posługuje się metafizyka, byłoby dla metafizyki rzeczą wielce pożyteczną.

5. **Obraz świata w fizyce i filozofii.** Dyskusja nad tym zagadnieniem rozwinęła się w związku z odczytem ks. prof. S. Kamińskiego. Nawiązywano w niej także do poprzednich prelekcji z zakresu nauk przyrodniczych. Podkreślano w niej wieloaspektowość świata, który na wiele sposobów może być ujmowany. Różne obrazy świata nie muszą być ze sobą sprzeczne. W dyskusji zaznaczyło się dążenie do porozumienia między przyrodnikami a filozofami. Stwierdzono, że nie można przenosić twierdzeń z jednej dziedziny do drugiej, lecz można korzystać z pewnych osiągnięć filozofii w obrębie nauk przyrodniczych i można interpretować filozoficznie tezy przyrodnicze. Aby to czynić poprawnie, trzeba skonstruować wspólny język i przestrzegać skrupulatnie odrębnych znaczeń terminów technicznych tak filozofii, jak i nauk przyrodniczych. Niektóre słowa należą zarówno do języka fizyki i filozofii, lecz sens ich jest zupełnie różny. Tak jest np. z terminem „materia". Należy też pamiętać, że nauki te często się uzupełniają.

Filozofia zajmuje się bytem jako istniejącym i obraz dostarczony przez nią — to obraz świata istniejącego konkretnie. Procesy poznania

filozoficznego — separacja i sądy egzystencjalne — nie eliminują istnienia, dlatego wyjaśnienia naukowe w filozofii mają swoisty charakter i uzupełniają wyjaśnienia nauk przyrodniczych.

6. **Czy pojęcie prawdy stosuje się do teorii fizykalnych.** W poznaniu fizykalnym rola abstrakcji i konstrukcji jest doniosła i coraz bardziej wzrasta. Fakt ten sprawia, że do teorii fizykalnych nie można już stosować terminu „prawdziwy" i fałszywy" w sensie klasycznym. Zdania na ten temat były podzielone. Zauważono, że przynajmniej pewne tezy fizyki nie są ani prawdziwe, ani fałszywe, gdyż aspekt przyjęty w nich nie jest rzeczywisty lecz skonstruowany i brak dla nich przedmiotu odniesienia. Są działy fizyki, w których logika dwuwartościowa nie wydaje się najlepszym narzędziem poznania. Szczególnie podkreślano, że związki między zdaniami ogólnymi a spostrzeżeniowymi nie zawsze mają charakter wynikania inferencyjnego. Dlatego też fakt potwierdzenia teorii przez nowe spostrzeżenia czy przez oparte na niej osiągnięcia technologiczne nie prowadzi do uznania jej za prawdziwą w sensie klasycznym. Różne teorie mogą równie dobrze wyjaśnić to samo zjawisko.

W dalszym ciągu dyskusji podnoszono sprawy niesprawdzalnych założeń w naukach szczegółowych i metafizyce.

Stwierdzono za Mehlbergiem, że nauki przyrodnicze zawierają zdania niesprawdzalne, których usunięcie, jakkolwiek postulowane, nie jest możliwe, chyba kosztem istotnego zubożenia odnośnych teorii. Nie ma ponadto ostrej granicy między zdaniami sprawdzalnymi i niesprawdzalnymi — na pograniczu leżą tezy sprawdzalne infinitystycznie i probabilistycznie.

7. **Sprawdzalność a prawdziwość.** Dalsze rozważania dotyczyły problemu niesprawdzalnych założeń w metafizyce, a w szczególności tezy o istnieniu czynnika transcendentnego, który byłby przyczyną ruchu i zmian we wszechświecie. Czy metafizyka zakłada istnienie takiego czynnika? W dyskusji padły między innymi odpowiedzi twierdzące. Afirmacja istnienia takiego czynnika była przedstawiana jako założenie myślenia „metafizycznego", tzn. myślenia, w którym dominują stereotypy, takie jak np. teologiczne wyjaśnienie świata, oraz automatyzmy logiczne, takie jak np. przejście od patologicznej genezy jakiegoś tworu do negacji jego wartości. Poglądowi temu przeciwstawiono tezę, że istnienie czynnika transcendentnego nie jest zakładane w metafizyce, lecz jest konsekwencją ujęcia jej przedmiotu jako bytu istniejącego. Analiza filozoficzna konkretnego bytu prowadzi do przyjęcia istnienia czynnika transcendentnego jako pierwszej przyczyny.

Analiza ta musi mieć specjalny charakter i z pewnością nie jest zwykłą indukcją. Do przedmiotu trzeba podejść tak, aby tezy dotyczące przedmiotu były rzeczowe a zarazem konieczne. W toku dyskusji przedstawiono szkic takiej analizy.

Punktem wyjścia jest empiryczne stwierdzenie istnienia przynajmniej dwóch bytów różnych od siebie. Stwierdzamy, że mają one ze sobą coś wspólnego — to, że istnieją i że są czymś istniejącym. Określone determinacje nie wiążą się koniecznie z istnieniem. Tak np. stwierdzając empirycznie istnienie myśli jako niematerialnej dochodzimy do wniosku, że materialność czy też niematerialność nie jest koniecznym warunkiem istnienia realnego.

Analizując dalej byt istniejący dostrzegamy, że wykluczana jest jego wewnętrzna sprzeczność, prowadząca do zaprzeczenia różnicy pomiędzy bytem a niebytem. Tym, co wyróżnia byt od nicości, jest racja dostateczna danego bytu. W ten sposób analiza bytu jest źródłem pierwszych zasad, a między innymi zasady przyczynowości sprawczej.

Stwierdzamy empirycznie, że istnieje przynajmniej jeden byt zmienny. Analiza zmiany prowadzi do ujęcia jej przyczyn. Jeżeli istnieje byt przygodny, nie posiadający racji dostatecznej w sobie, to musi ta racja istnieć poza nim. To samo odnosi się do całego zbioru bytów niekoniecznych, choćby nieskończonego. Musi istnieć poza tym zbiorem byt transcendentny, stanowiący rację dostateczną dla wszystkich elementów zbioru.

Wobec tego sformułowania postawiono zarzut, że jest ono przypadkiem paradoksu klas: klasie przypisuje się właściwości przysługujące elementom. Zarzut ten nie jest jednak słuszny, gdyż zbiór bytów przygodnych jest tu potraktowany dystrybutywnie. Chodzi tutaj o to, że gdy mamy do czynienia tylko z przedmiotami, z których każdy nie posiada jakiejś cechy F, to sama suma tych przedmiotów (nawet w nieskończonej ilości) nie da owej cechy F.

Podkreślono trudności w logicznym sformułowaniu dowodu istnienia czynnika transcendentnego. Rozumowanie, którego szkic przedstawiono, nie jest dowodem w sensie ścisłym, lecz raczej doprowadzeniem do pewnego intelektualnego dostrzeżenia. Wynikiem tego dostrzeżania jest konieczny sąd, dotyczący rzeczywistego istnienia. Proces owego dostrzeżenia nie jest czysto dyskursywny. Chcąc zrozumieć jego charakter trzeba przyjąć, że w pewnych warunkach, jeśli aspekt, w jakim przedmiot jest poznawany, jest dostatecznie prosty — intelekt może dostrzec pewne związki konieczne.

Uzasadnione przyjęcie istnienia czynnika transcendentnego wobec świata pozwala sensownie mówić o możliwości jego ingerencji w sprawy świata.

8. W dyskusji po wykładzie na temat „Cud a prawa przyrody" zaproponowano modyfikację definicji cudu, ponieważ uznano, że definicja podana w referacie jest zbyt szeroka i wskazuje nie tylko na cudy lecz i na tak zwany *concursus divinus* — utrzymywanie przez Boga istnienia świata.

Od strony związków z teoriami przyrodniczymi zagadnienie cudów łączy się z zajmowaniem stanowiska deterministycznego lub indeterministycznego. Częściej rozważa się zagadnienie cudów w związku z determinizmem (uznawanym zarówno przez tomizm jak przez marksizm). Niektórzy filozofowie przyrody opierając się na wynikach, do jakich doszli fizycy z tak zwanej „szkoły kopenhaskiej", umieszczają zagadnienie cudu na tle indeterminizmu. W Polsce reprezentuje takie stanowisko ks. Kwiatkowski.

Zauważono, że zagadnienie cudu jest czymś wtórnym w stosunku do innych problemów filozoficznych w danym systemie. Zagadnienie to można sensownie stawiać i szukać dla niego rozwiązań dopiero po uprzednim rozwiązaniu problemu Boga.

Po wykładzie o ewolucji w biologii część dyskutantów próbowała zakwestionować kierunkowość i postęp zmian zachodzących w przyrodzie. Przeciw postępowi wysunięto argument, że jeśli za kryterium doskonalenia się danych osobników przyjmuje się stopień uniezależniania się ich od środowiska, to wówczas należy uznać najpierwotniejsze formy życia jednokomórkowców za doskonałe, bowiem właśnie one są najmniej uzależnione od środowiska biorąc z niego tylko najprostsze składniki.

Halina Bortnowska
Grażyna Rosińska

Ks. KAZIMIERZ KŁÓSAK

O WŁAŚCIWĄ INTERPRETACJĘ I KRYTYKĘ DZIEŁA Ks. TEILHARDA DE CHARDIN

Artykuł ks. Stanisława Józefa G ó r y *Spotkanie z Teilhardem de Chardin czyli rozmowa metafizyka z przyrodnikiem o ewolucji* [1] zdziwił mię zaraz na wstępie tym, że w tym artykule do dyskusji z wymienionym autorem francuskim o ewolucji został wprowadzony m e t a f i z y k. Tymczasem jest rzeczą wiadomą — zwrócił już na to uwagę ks. Klaudiusz T r e s m o n t a n t [2] — że metafizyka zajmuje bardzo mało miejsca w dziełach ks. Piotra Teilharda de Chardin, S. J. Sformułowań metafizycznych znajdujemy u tego myśliciela jeszcze mniej, gdy ograniczymy się do tych jego twierdzeń wymienionej tu kategorii, które zostały wysunięte na marginesie teorii ewolucji biologicznej. Jeżeli więc ks. Teilhard schodził niejednokrotnie przy swym ujęciu tej teorii z płaszczyzny przyrodniczej na płaszczyznę filozoficzną, głównie na teren filozofii przyrody, a tylko wyjątkowo na teren metafizyki, to w takim razie, z racji tych wycieczek f i l o z o f i c z n y c h, należało do dyskusji z ks. Teilhardem wprowadzić w pierwszym rzędzie f i l o z o f a p r z y r o d y, a udział metafizyka trzeba było ograniczyć do roli wyraźnie dodatkowej.

Takie postawienie sprawy miałoby ponadto jakiś sens, gdyż przy dyskusji wchodziłyby w grę wspólnota platformy i równe w zasadzie kompetencje. Natomiast nie widać, jaki może mieć sens konfrontowanie metafizyka z ks. Teilhardem, o ile ten był p r z y r o d n i k i e m. Przecież żaden przyrodnik nie zgodzi się na to, żeby metafizyk, jako taki, był kompetentnym dyskutantem w przedmiocie przyrodniczej problematyki teorii ewolucji biologicznej.

Przejdźmy teraz, po tych uwagach natury najbardziej zasadniczej, do różnic, jakie zarysowały się między ustosunkowaniem się ks. Góry do sformułowań ks. Teilharda z *Le Phénomène humain* (Paris 1955) [3] a stanowiskiem, jakie w tym względzie zająłem w ar-

[1] „Znak", nr 70 (4), r. XII, 1960, s. 445—471.

[2] *Introduction à la pensée de Teilhard de Chardin*, Paris 1956, s. 15, 110, 129.

[3] Ks. Góra uwzględnił wyłącznie to dzieło z całego dorobku literackiego ks. Teilharda.

tykule *Spór o Orygenesa naszych czasów*[4]. Chodzi tu najpierw o częściowo odmienne odczytanie myśli francuskiego jezuity a następnie o zakres, w jakim jego wizja świata może być kwestionowana. Jeżeli poruszam te sprawy w osobnym artykule, czynię tak dlatego, że cała kontrowersja dotyczy zajęcia właściwej postawy filozoficznej myśli neoscholastycznej wobec teorii ewolucji biologicznej.

Jak przedstawiają się bliżej rozbieżności między ks. Górą a mną? Ja twierdziłem w mym artykule[5], że ks. Teilhard nie potrzebował — z racji podzielania teorii hilozoizmu — zwracać się do idei samorództwa, chociaż mówił o historycznych zaczątkach życia w przejawach dających się zaobserwować. Ks. Góra natomiast utrzymuje, że ks. Teilhard „uważa samorództwo na przekór Pasteurowi za pewnik naukowy z tym, że *generatio spontanea* miała się zdarzyć na ziemi przed milionami lat tylko j e d e n j e d y n y r a z na skutek jednorazowej, niewiarygodnie szczęśliwej koniunktury sił kosmicznych i stanów fizyko-chemicznych globu"[6]. Że takie odczytanie myśli ks. Teilharda w przedmiocie wystąpienia na widownię zjawisk życiowych nie znajduje oparcia w tekstach tego myśliciela, to postaram się wykazać w pierwszej części niniejszego artykułu[7].

---

[4] „Znak", nr 68—69 (2—3), r. XII, 1960, s. 253—268.

[5] S. 262.

[6] Art. cyt., s. 468.

[7] Tu zaznaczę jeszcze inne niedokładności, które wystąpiły u ks. Góry przy streszczaniu dzieła *Le Phénomène humain*. Ks. Góra tłumaczył w swym artykule (s. 456) *phylum* przez „szczep". Tymczasem *phylum*, ta najwyższa jednostka taksonomiczna, wprowadzona przez Jerzego Cuviera i Karola E. v. Baera, tłumaczy się w języku polskim przez „typ". Szczep, po łacinie *tribus*, to jednostka taksonomiczna, jaka daje się wydzielić w obrębie określonego podrzędu (*subordo*). Np. w systematyce Naczelnych (*Primates*) wyróżniamy w obrębie podrzędu *Anthropoidea* dwa szczepy (niektórzy mówią o nadrodzinach): małpy szerokonose (*Platyrhina*) i małpy wąskonose (*Catarhina*).

A teraz sprawa następującego tekstu artykułu ks. Góry: „...od samego początku przy udziale zewnętrznych warunków i siłą swych ukrytych potencjalności z elementów życia grupowały się, przeobrażały, indywidualizowały się: *phyla...*, z nich *verticilli*, a z tych ostatnich przez nagłe szczęśliwe mutacje dalsze *phyla* i dalsze *verticilli*". (S. 456.) Ks. Góra odsyła przy tym tekście do s. 125 dzieła *Le Phénomène humain*, tymczasem należało odesłać czytelnika także do s. 126. Do wykazania nieadekwatności streszczenia ks. Góry wystarczy jednak to, co ks. Teilhard pisze na s. 125: *L'aspect le plus général présenté par un Phylum épanoui est finalement celui d'un verticille de formes consolidées.* W ostatniej części tego zdania ks. Teilhard, posługując się znanym terminem z dziedziny botaniki, chciał najwidoczniej wyrazić w sposób obrazowy myśl o rozdzielaniu się rozwiniętego typu w całą mnogość form ustalonych. Tymczasem ks. Góra termin *un verticille* zrozumiał w sensie jakiejś kategorii systematycznej.

Dalsze rozbieżności, jakie zachodzą między ks. Górą a mną, odnoszą się, jak już wspomniałem, do zakresu, w jakim stanowisko zajęte przez ks. Teilharda może podlegać dyskusji, względnie musi spotkać się z wyraźną dezaprobatą. Krytycznym omówieniem tych rozbieżności zajmę się w drugiej części artykułu.

I tak, gdy ks. Góra wyraża w swym artykule [8] wątpliwość, czy w wypadku teorii ewolucji biologicznej przyrodniczy punkt widzenia daje się w sposób adekwatny oddzielić od metafizycznego punktu widzenia, to ja postaram się wykazać, że takie oddzielenie, prowadzące przy wymienionej co dopiero teorii do jej programu czysto „fenomenologicznego", jest możliwe do wykonania, chociaż jego realizacja u ks. Teilharda pozostawia wiele do życzenia.

Ks. Góra bezpodstawnie przypisuje ks. Teilhardowi podzielanie idei samorództwa. Niemniej jednak postaram się z kolei zbadać, czy i ewentualnie w jakim zakresie ks. Góra miałby słuszność w swej krytyce [9], gdyby francuski jezuita opowiedział się był rzeczywiście za faktem pochodzenia życia w drodze abiogenezy. Rozpatrzenie tej kwestii nie jest u nas w Polsce bez znaczenia ze względu na tych naszych neoscholastyków, którzy stanowczo odrzucają myśl o samej już możliwości abiogennego pojawienia się życia w płaszczyźnie wtórnych przyczyn sprawczych.

Ks. Góra sądzi, że argumentacja, jaką ks. Teilhard wysunął w *Le Phénomène humain* na rzecz teorii transformizmu, posiada „z punktu widzenia metafizyki" „pewien ciężar", pewne „prawdopodobieństwo", ale mimo to nie może wykluczyć interpretacji antyewolucjonistycznej, nie może zniewolić „krytycznego umysłu" [10]. Jaka jest wartość tej ostrożności „neutralnego metafizyka" [11], tym zajmę się w ostatnim paragrafie niniejszego artykułu.

I

CZY U KS. TEILHARDA WYSTĘPUJE IDEA SAMORÓDZTWA?

Jeżeli przy idei samorództwa chodzi o spontaniczne i bezpośrednie powstanie materii ożywionej z nieożywionej materii nieorganicznej względnie raczej z nieożywionych substancji organicznych,

---

Wskazane w tym przypisku niedokładności zostały jednak usunięte z odbitki artykułu ks. Góry. Zob. w odbitce s. 14.

[8] S. 463.

[9] Art. cyt., s. 468—469.

[10] Tamże, s. 470—471.

[11] Jest to wyrażenie ks. Góry w cyt. artykule, s. 471.

to w takim razie trzeba powiedzieć, że w hilozoizmie, według którego cała materia jest jakoś ożywioną [12], nie ma miejsca na taki proces, jakim ma być samorództwo. W ramach hilozoizmu można mówić tylko o ewolucji żywej materii.

Ks. Teilhard zdawał sobie w pełni sprawę z tego, że podzielana przezeń teoria hilozoizmu [13] nie mieści i nie może mieścić w swym języku pojęciowym idei samorództwa. Stąd też, gdy ks. Teilhard zajął stanowisko wobec sławnej kontrowersji, która przed stu laty uczyniła jednych zwolennikami a drugich przeciwnikami idei samorództwa, termin: samorództwo (*la génération spontanée*) ujął w cudzysłów [14]. Postąpił tak dlatego, że wyniki doświadczeń Ludwika Pasteura interpretował nie ze stanowiska idei samorództwa, o którą chodziło w owej kontrowersji, ale z punktu widzenia swojej teorii o przechodzeniu życia w drodze ewolucyjnego skoku [15] od form nie dających się zaobserwować, nazwanych „przedżyciem" (*la Prévie*) [16], do empirycznie stwierdzalnych przejawów witalnych, określonych jako „życie w ścisłym tego słowa znaczeniu" (*la Vie proprement*

---

[12] Zob. Andrzeja L a l a n d e'a *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* [5], Paris 1947, s. 411—412.

[13] Teoria ta występuje zupełnie niedwuznacznie u ks. Teilharda w *Le Phénomène humain*, s. 52—54, 335——336 i w *La Vision du passé*, Paris 1957, s. 316, 318—319. Jeszcze wyraźniej zarysowuje się wskazana teoria w *Le Groupe zoologique humain, structure et directions évolutives*, Paris 1956, gdzie ks. Teilhard pisze o życiu (s. 22), że ono stanowi [*une*] *propriété co-extensive en soi à l'Etoffe cosmique tout entière, mais saisissable seulement pour notre regard là où (à travers un certain nombre de seuils...) la complexité dépasse une certaine valeur critique au-dessous de laquelle nous ne voyons rien. Il faut que la vitesse d'un corps approche de celle de la lumière* — kontynuuje dalej ks. Teilhard (s. 22—23) — *pour que sa variation de masse nous devienne apparente. Il faut que sa température atteigne 500 degrés pour que son rayonnement commence à affecter nos yeux. Pourquoi ne serait-ce pas exactement en vertu du même mécanisme que, jusqu'aux approches d'une complexité d'un million ou un demi-million, la Matière nous paraît »morte« (en réalité* c'est *»pré-vivante« qu'il faudrait dire) — tandis que, au delà, elle commence à rougeoyer de la Vie.* W pierwszej zasadniczej części przytoczonego tekstu ks. Teilhard posługuje się bardzo szeroko ze swego stanowiska rozumianym pojęciem życia, obejmując nim zarówno dające jak i nie dające się zewnętrznie zaobserwować przejawy witalne. W ostatniej części cytowanego tekstu francuski myśliciel zacieśnia jednak wymienione pojęcie do stwierdzalnych empirycznie przejawów życia, natomiast dla niemożliwych do zaobserwowania jego form sugeruje nazwę „przedżycia".

[14] *Le Phénomène humain*, s. 101.

[15] Tamże, s. 78—79.

[16] Tamże, s. 29, 53—55, 58, 71—72, 78—79, 80, 337. Por. *Le Groupe zoologique humain...*, s. 22—23, 163.

dite)[17] lub po prostu jako „życie" (*la Vie*)[18]. Pisał więc, mając na uwadze tę teorię o przemianach form życia, iż doświadczenia Pasteura, potwierdzone powszechnym stosowaniem metod sterylizacyjnych, zdają się dostatecznie dowodzić, że w polu i w granicach naszych badań protoplazma, żywa substancja, komórki nie tworzą się już więcej bezpośrednio z substancji nieorganicznych Ziemi, z jej megamolekuł. Równocześnie jednak zaznaczał, że z tego, iż życie wzięte w swych dostrzegalnych przejawach nie pojawia się nigdy w laboratorium, w obrębie środowiska oczyszczonego uprzednio z wszelkich zarodków, nie wynika, że w innych warunkach i w innych epokach nie mogło się ono pojawić w swych pierwszych zaczątkach w rezultacie pewnego procesu ewolucyjnego[19]. To, że ks. Teilhardowi chodziło o ewolucyjne pojawienie się znanych empirycznie przejawów życia z jego form niedostrzegalnych, z tego, co on nazywał „przedżyciem", jest widoczne, bez żadnych wątpliwości, z jego uwagi krytycznej wysuniętej w przedmiocie doświadczeń Pasteura, że zastosowana w nich sterylizacja mogła przez swą brutalność doprowadzić do zniszczenia nie tylko żywych zarodków, które miały zostać wyeliminowane, ale również zarodków „przedżywych" (*les germes „pré-vivants"*), z których jedynie mogłoby wyłonić się życie dające się zaobserwować[20].

Czy ks. Góra zupełnie nie dostrzegł tego, że ks. Teilhard był hilozoistą i że z tego powodu nie potrzebował wcale zwracać się do idei samorództwa?

Ks. Góra wspomina o hilozoizmie myśliciela francuskiego, chociaż czyni to w sposób jakoś mało zdecydowany[21]. Pisze również, że — według ks. Teilharda — „żywe" wyłoniło się z „prażywego"[22], i że, jeżeli ten autor przyjął, iż „dalekie i ciemne korzenie elementarnej aktywności w o l n e j tkwią już w atomach, molekułach i megamolekułach", to w takim razie, według niego, wewnętrzna rewolucja w naturze, jaka nastąpiła wraz z pojawieniem się komórki, rewolucja zasadzająca się na wyższym stopniu „wewnętrzności", tj. świadomości, czyli pewnej formy przejawów życiowych, „nie może oznaczać całkowitego początku (*un début*

---

[17] *Le Phénomène humain*, s. 79. Por. *Le Groupe zoologique humain...*, s. 25. W dziele tym (*l. c.*) ks. Teilhard wysunął jeszcze określenie: „życie dostrzegalne i formalne" (*la Vie perceptible et formelle*).

[18] Ks. Teilhard oznaczał najczęściej tym terminem dostrzegalne przejawy życia.

[19] *Le Phénomène humain*, s. 100—101.

[20] Tamże, s. 101, przyp.

[21] Art. cyt., s. 466.

[22] Tamże, s. 452.

total), lecz tylko m e t a m o r f o z ę"[23]. Niemniej jednak ks. Góra rychło zapomina o tej autentycznej osnowie myśli ks. Teilharda i raz po raz przypisuje mu sformułowania więcej lub mniej odległe od tego, co faktycznie znajdujemy w *Le Phénomène humain* Jakie to są deformacje?

Ks. Teilhard utrzymywał[24], że świat minerałów i świat jestestw żyjących, te dwa światy, które, ujęte w swym całokształcie oraz we właściwych im formach ostatecznych i w skali średniej naszych organizmów ludzkich, przedstawiają się nam w stosunku do siebie jako coś antagonistycznego, stanowią w skali mikroskopowej i najniższej jedną masę (*une masse unique*). Tymczasem ks. Góra pisze, że, według ks. Teilharda, świat minerałów i świat jestestw żyjących „z d a j ą s i ę [w wymienionej ostatnio skali] zlewać w jedną stapiającą się masę"[25]. Tego rodzaju „stonowanie" myśli francuskiego autora trudno obronić przed zarzutem jej częściowego zniekształcenia.

A dalej, ks. Teilhard był przekonany, że gdy dające się zaobserwować zjawiska witalne weźmiemy pod tym ogólniejszym kątem widzenia, że przy nich chodzi o jakąś formę życia, wówczas dla zjawisk witalnych nie będzie można wskazać żadnego absolutnego zera czasowego. Sądził bowiem, że życie jako takie występuje w obrębie materii od samego początku jej istnienia tak, że można, jego zdaniem, mówić o „kosmicznej embriogenezie" (*une cosmique embryogénèse*). Ks. Teilhard przyjmował tylko „historyczne narodziny", początek czasowy dla d o s t r z e g a l n y c h przejawów witalnych, stanowiących krok dokonany przez życie jako takie (*le pas de la vie*) w sferę nowego dla niego porządku[26]. Tymczasem ks. Góra w ramy swego wykładu poglądów francuskiego autora dotyczących biogenezy wprowadza pytanie, które w tym wykładzie nie ma żadnego obiektywnego uzasadnienia: „W jakim więc momencie zaczęło się naprawdę życie", [tzn. życie j a k o t a k i e]?[27] Prócz tego ks. Góra się powikłał, bo, konkretyzując bliżej myśl ks. Teilharda, napisał, że, według niego, „życie *stricto sensu* zaczyna się od k o m ó r k i"[28]. Ks. Góra, który swoje rozumienie stanowiska

[23] Tamże, s. 454. Por. ks. T e i l h a r d a *Le Phénomène humain*, s. 90.

[24] Dz. cyt., s. 77.

[25] Art. cyt., s. 451. Podkreślenie moje.

[26] Dz. cyt, s. 77—79, 335.

[27] Dz. cyt., 451. Słowa podane w nawiasie wprowadziłem dla ostatecznego sprecyzowania myśli ks. Góry, jaka narzuca się na podstawie kontekstu.

[28] Tamże, s. 452. Ks. Góra niezupełnie dokładnie przedstawił stanowisko ks. Teilharda, gdy napisał (*l. c.*): „Skoro... nie możemy na razie uchwycić samego przejścia z fizyko-chemii do biologii, stwierdźmy konkretnie, że życie *stricto sensu* zaczyna się od k o m ó r k i". Ks. Teilhard wyraził się ostrożniej: *Matériellement, et à regarder du dehors, le mieux que nous puissions dire en ce moment est que la Vie proprement dite commence avec la cellule*". (Dz. cyt., s. 79.)

ks. Teilharda wyraził jeszcze jaśniej w zdaniu: „komórki uważamy słusznie za p i e r w s z e f o r m y ż y c i a"[29], nie spostrzegł się, że, gdy ten myśliciel przedstawił wystąpienie na widownię ustroju komórkowego, chodziło mu o początek czasowy dostrzegalnych przejawów życia, a nie o początek czasowy życia w ogóle.

Wiemy już, na gruncie jakiej teorii ewolucyjnej ks. Teilhard interpretował wyniki doświadczeń Pasteura. Natomiast ks. Góra twierdzi, wbrew tekstom dzieła *Le Phénomène humain*, że jego autor rozpatrywał wyniki wymienionych doświadczeń ze stanowiska idei samorództwa. W ten bowiem sposób przedstawia krytyczny stosunek ks. Teilharda do tych doświadczeń: „...z doświadczeń Pasteura... nie wynika jeszcze, że nie było samorództwa w i n n y c h w a r u n k a c h i w i n n y c h e p o k a c h. Zauważyć ponadto jeszcze można, że sterylizacja Pasteura jest tak b r u t a l n a, iż niszczy nie tylko zarodki żywe, ale także zarodki p r a ż y w e (*pré-vivants*). Nic dziwnego, że w takich warunkach *generatio spontanea* (samorództwo) okazuje się już niemożliwa"[30]. Zdaniem ks. Góry francuski myśliciel miał zupełnie formalnie opowiedzieć się za faktem abiogennego pochodzenia życia na Ziemi[31].

Wydaje się jednak, że nawet przy ograniczeniu się do dzieła *Le Phénomène humain*, które nie precyzuje tak wyraźnie poglądów ks. Teilharda w przedmiocie niedostrzegalnych i dostrzegalnych dla nas form życia, jak to czyni późniejsza praca tego autora *Le Groupe zoologique humain, structure et directions évolutives* (Paris 1956)[32], można było uniknąć przedstawionej tu deformacji jego myśli. Uważniejsze przemyślenie tekstów dzieła *Le Phénomène humain*[33] może przecież doprowadzić czytelnika do tego samego wyraźnego sformułowania, z jakim ks. Teilhard wystąpił w *Le Groupe zoologique humain*[34].

---

[29] Art. cyt., s. 454. Podkreślenie moje.

[30] Art. cyt. s. 455.

[31] Zob. tekst artykułu ks. Góry cyt. na s 824.

[32] Dzieło *Le Phénomène humain* było pisane od czerwca 1938 do czerwca 1940. Pierwszy z dwu dodatków do tego dzieła, który nas tu interesuje (s. 333—344), pochodzi, być może, z r. 1948. Redakcja książki *Le Groupe zoologique humain*, która, jak podaje ks. Tresmontant (dz. cyt. s. 27, przyp. i s. 133), powstała z wykładów, jakie ks. Teilhard miał w r. 1949 na Sorbonie (Instytut Geologii), została ukończona 4 sierpnia 1949. (Zob. s. 162 tej książki.)

[33] Np. s. 77—78, 335.

[34] Jedynie bardzo powierzchowną lekturą dzieła *Le Groupe zoologique humain* można sobie wytłumaczyć ten fakt, że Jan P i v e t e a u najwidoczniej nie zrozumiał myśli wyrażonej w tym dziele przez ks. Teilharda, skoro napisał, że, według niego, życie — niezawodnie życie j a k o t a k i e — jest „formą, jaką przybiera materia na pewnym poziomie złożoności" (*la forme que prend la matière à un certain niveau de complexité*). Przedmowa do wymienionej książki, s. XII.

II

W JAKIM ZAKRESIE KRYTYKA KS. TEILHARDA JEST BEZPRZEDMIOTOWA?

1. ZAGADNIENIE MOŻLIWOŚCI CZYSTO „FENOMENOLOGICZNEJ" ANALIZY EWOLUCJI BIOLOGICZNEJ

Ks. Góra zarzuca ks. Teilhardowi niewierność „względem wybranej perspektywy biologicznej, która miała być jedyną" [35]. Wydawałoby się, że ks. Góra zajął stanowisko zupełnie identyczne z moim, że myślicielowi francuskiemu zarzuca w przedmiocie analizy ewolucji biologicznej niewierność względem wysuniętego przezeń programu „fenomenologicznego" [36], indyferentnego pod względem filozoficznym. Po dokładniejszej jednak analizie tekstu artykułu ks. Góry okazuje się, że tak nie jest. Świadczy o tym zdanie tego Autora: „Wątpię, czy jest w ogóle możliwe tak radykalnie oddzielić problem ewolucji od wszelkiej metafizyki, aby go można było rozpatrzyć wyłącznie na platformie nauk eksperymentalnych" [37]. Ks. Góra wiąże więc częste schodzenie ks. Teilharda z płaszczyzny przyrodniczej na płaszczyznę filozoficzną nie tyle z brakiem konsekwencji logicznej, ile raczej z metodologiczną niemożliwością pełnego oddzielenia do końca przyrodniczego punktu widzenia od punktu widzenia filozoficznego, specjalnie metafizycznego.

Czy jednak wymieniona niemożliwość leży naprawdę u podstaw potknięć doktrynalnych ks. Teilharda? Wydaje się, że nie. Ks. Teilhard nie podejmował się planu zasadniczo niewykonalnego, gdy przystępując do redagowania dzieła *Le Phénomène humain,* był zdecydowany na ujęcie procesu ewolucji biologicznej wyłącznie od strony p r z y r o d n i c z e j, z e w n ę t r z n o - z j a w i s k o w e j [38], dokładniej, od strony m a k r o - f e n o m e n u, a więc w płaszczyźnie s t a t y s t y c z n e j [39]. Żeby to zrozumieć, należałoby uświadomić sobie specyficzną odrębność, jaką w trakcie badań „fenomeno-

---

[35] Art. cyt., s. 464.

[36] Mówiąc o f e n o m e n o l o g i i ks. Teilharda, biorę ten termin w cudzysłów dla zaznaczenia odrębności stanowiska francuskiego jezuity od stanowiska Edmunda Husserla czy Maurycego Merleau-Ponty. Sprawę tych odrębności poruszył już ks. L. M a l e v e z, S. J., w artykule *La méthode du P. Teilhard de Chardin et la Phénoménologie*, „N o u v e l l e r e v u e t h é o l o g i q u e", r. 89, t. 79, 1957, s. 592.

[37] S. 463.

[38] Chodzi tu o pojęcie zjawiska, jakie uwzględniłem w moim artykule cyt. wyż., s. 267, przyp. 61.

[39] Ten punkt widzenia, planowany przez ks. Teilharda z tytułu świadomie podejmowanej metody we wszystkich dziełach ściśle naukowych, pisanych po-

logicznych"[40], prowadzonych wyłącznie w płaszczyźnie makro-fenomenu, przedstawiają nauki biologiczne w stosunku do metafizyki pod względem charakterystycznego dla nich typu epistemologicznego. Ponieważ jednak nauki biologiczne przedstawiają w porównaniu z metafizyką ten sam w zasadzie typ epistemologiczny bez względu na to, czy swe studia „fenomenologiczne" przeprowadzą w linii makro-fenomenu, czy w linii mikro-fenomenu, dlatego przy wyświetlaniu typu epistemologicznego wymienionych nauk weźmiemy pod uwagę całokształt podejmowanych przez nie badań.

Metafizyk, który stoi na stanowisku realistycznym, bada to, co jest w porządku ontologicznym, co więc istnieje realnie. Dla biologa, jako takiego, sądy egzystencjalne, do jakich dochodzi metafizyk-realista[41], muszą jednak pozostać czymś w zasadzie niedosięgłym, gdyż biologowi brakuje w sprawie ostatecznej charakterystyki rozpatrywanego przezeń istnienia potrzebnej kompetencji z tej racji, że metody badań metafizyki nie są jego własnymi metodami badań. Nie chcę oczywiście powiedzieć, że biolog nie może formułować sądów egzystencjalnych wziętych w znaczeniu, jakie uwzględnia metafizyk-realista. Biolog może wypowiadać takie sądy, podobnie jak mógłby bez szkody dla osnowy wyników swych doświadczeń mówić o istnieniu w jakimś przenośnym sensie, na jaki dozwalają systemy metafizyki idealistycznej. Ale to już jest sprawa osobistych, prywatnych poglądów filozoficznych danego biologa, które, choć dołączają się w sposób czysto zewnętrzny do tego, czego on dosięga właściwymi sobie metodami badań, to jednak mogą być jakoś tolerowane na terenie przyrodniczym tak długo, jak długo nie zniekształcają pozytywnie przyrodniczej wizji świata, uzyskiwanej w ramach nauk o życiu[42].

---

cząwszy od r. 1923, dobrze uchwycili ks. Tresmontant (*Note sur l'oeuvre de Teilhard de Chardin*, „Les Études philosophiques", nowa seria, r. X, 1955, s. 594—596; *Introduction à la pensée de Teilhard de Chardin*, s. 15, 19—25, 123, 126) i ks. Malevez (art. cyt., s. 579).

[40] Znów ten termin ujęty w cudzysłów z powodu paralelnego do tego, jaki podałem w przyp. 36.

[41] Zob. w dziele o. Alberta M. Krąpca, O. P., *Teoria analogii bytu*, Lublin 1959, s. 96—103, 110—112, podaną za Étienne Gilsonem (*L'Etre et l'essence*, Paris 1948, s. 258—285) charakterystykę sądów egzystencjalnych, jakie formułuje metafizyk-realista.

[42] Gdy idzie o idealistyczne introjekcje filozoficzne, to, oczywiście, można mówić o ich tolerowaniu wyłącznie ze stanowiska nauk biologicznych (i to przy uwzględnieniu wymienionej wyżej klauzuli), a nie ze względu na treść tych introjekcji, która jest błędną.

Biolog wszystko to, czego dosięga w ramach swej specjalności, ujmuje pod kątem widzenia sposobu istnienia, który scharakteryzujemy najtrafniej, gdy powiemy, że chodzi przy nim o to, co jest bezpośrednio lub pośrednio d a n e dla metod badawczych nauk biologicznych, co stanowi p r z e d m i o t będący k o r e l a t e m p o z n a n i a z m i e r z a j ą c e g o d o c o r a z w i ę k s z e g o o b i e k t y w i z m u na drodze pośredniej, poprzez eliminację subiektywnych elementów treściowych, tzn. elementów zmieniających się wraz ze zmianą metody badań. Mówiąc tu o przedmiocie, mam więc na uwadze nie przedmiot w sensie ontologicznym, ale przedmiot w znaczeniu t e o r i o p o z n a w c z y m. Chcę mianowicie powiedzieć, że badacz życia, który stara się, by nie wyjść przy swym ujęciu rzeczywistości biologicznej poza to, co mu ukazuje forma abstrakcji wyznaczona metodami jego badań, ujmuje tę rzeczywistość wyłącznie i bez reszty w relacji do podjętych przez siebie poczynań poznawczych, zostawiając metafizykowi ostateczną charakterystykę sposobu istnienia rzeczywistości biologicznej rozpatrywanej w sobie [43].

Przy takim wyłącznym ześrodkowaniu się nauk biologicznych na aspekcie zewnętrzno-zjawiskowym rzeczywistości biologicznej, na tym aspekcie, który zostawia całkowicie otwartą sprawę kierunku analiz metafizycznych owej rzeczywistości i osiągnięć tych analiz, nie widać, dlaczego — wbrew temu, co utrzymuje ks. Góra — nie byłoby możliwe rozpatrywanie obiektywnej wartości teorii ewolucji biologicznej wyłącznie z przyrodniczego punktu widzenia, bez schodzenia na tory jakichkolwiek sformułowań metafizycznych. Przecież, jeżeli chcemy ująć rzecz bardziej konkretnie, choć w węższym zakresie, dostępny dla biologa rodzaj rozumienia badanej przezeń rzeczywistości — ten jedynie możliwy w płaszczyźnie „fenomenologicznej" rodzaj rozumienia, który osiąga się, gdy np. komórkę włączymy w dokonujące się w przyrodzie procesy ewolucyjne, wskazując na jej antecedensy zjawiskowe, którymi była nawet w obrębie materii nieożywionej czymś długo przygotowywanym [44] — stanowi we wszystkich swych członach logicznych w pełni rozłączny rodzaj rozumienia w porównaniu z rodzajem rozumienia, jaki może stać się udziałem metafizyka, gdy ten w ramach charakterystycznego dla siebie poznania dotrze do ostatecznych przyczyn istnienia ciał ożywionych, wziętych w całokształcie ich bytu.

---

[43] Sytuacja nauk biologicznych przedstawia się więc zasadniczo w ten sam sposób jak sytuacja fizyki. Zob. w przedmiocie tej ostatniej Roberta B l a n c h é *La Science physique et la réalité*, Paris 1948, s. 131—148.

[44] Zob. ks. T e i l h a r d a *Le Phénomène humain*, s. 81, 88.

Dziś musimy powiedzieć, że, niezależnie od zastrzeżeń, jakie wobec czysto „fenomenologicznego" programu ks. Teilharda wysunął u nas ks. Góra, program ten znalazł już pewien pozytywny oddźwięk ze strony neoscholastycznej. Wystarczy wskazać m. i. na prace ks. Tresmontant[45], ks. L. Malevez, S. J.[46] i o. A. Rabut, O. P.[47]

Tym, który przygotował pozytywną reakcję, na jaką zdobyli się ci autorzy, był zapewne w niemałej mierze Jakub Maritain. Wszak ten myśliciel już od lat podkreśla, jaka istotna odrębność epistemologiczna zachodzi przy studium biokosmosu między punktem widzenia nauk eksperymentalnych a filozoficznym punktem widzenia pod względem słownika pojęciowego, metod weryfikacji, praw treściowego kształtowania pojęć i organizowania zdobywanej wiedzy. W płaszczyźnie przyrodniczego studium biokosmosu Maritain wyróżnił biologię empiriometryczną albo fizyko-matematyczną, która, pomijając samo życie, bada z punktu widzenia matematycznego środki fizyko-chemiczne życia, i biologię typologiczną albo biologię formalnie eksperymentalną, która za przedmiot swych studiów bierze już życie jako takie, ale ogranicza się wyłącznie do pojęć i definicji typu empiriologicznego. W linii znów filozoficznego studium biokosmosu Maritain wyodrębnił biologię filozoficzną, filozofię organizmu, która jestestwa żyjące ujmuje od strony ich istoty

[45] *Note sur l'oeuvre de Teilhard de Chardin*, s. 595—596; *Introduction à la pensée de Teilhard de Chardin*, s. 24—25, 122—129. — W tej drugiej pracy ks. Tresmontant wyraził zdanie, że za słusznością metody, przyjętej przez ks. Teilharda przy kreśleniu przyrodniczego obrazu świata, zdaje się przemawiać książka Franciszka Meyera *Problématique de l'évolution*, Paris 1954, w której to książce profesor uniwersytetu Sary opowiada się za „prawomocnością lektury fenomenologicznej na poziomie makro-fenomenu", lektury prowadzącej do poznania praw ewolucji, niemożliwych do wyodrębnienia w płaszczyźnie mikro-fenomenu.

[46] Art. cyt., s. 579—583. — Ks. Malevez, powołując się na pracę ks. Augusta Grégoire'a, S. J., *Immanence et Transcendance*, Bruxelles 1939, s. 147, twierdzi, że takie ujęcie przyrodniczego punktu widzenia, jakie znajdujemy u ks. Teilharda, i podkreślana przez tego autora odrębność przyrodniczego punktu widzenia od punktu widzenia filozoficznego, jest już, ogólnie rzecz biorąc, czymś klasycznym.

[47] *Dialogue avec Teilhard de Chardin*, Paris 1958. — O. Rabut, który utrzymuje (s. 37), że — w myśl podzielanej przez ks. Teilharda przyrodniczej „zasady rozwoju filogenetycznego" — nawet refleksyjna świadomość ludzka musiała znaleźć w naturze od samego początku jej istnienia przygotowanie pod postacią odpowiednich antecedensów zjawiskowych, podziela niewątpliwie zdanie autora dzieła *Le Phénomène humain*, że jest w zasadzie możliwe rozpatrywanie ewolucji biologicznej wyłącznie od strony zjawiskowej, w sposób całkowicie ametafizyczny.

i racji bytu, dając o nich poznanie najbardziej ogólne i najbardziej fundamentalne [48].

Nie wszyscy jednak autorowie neoscholastyczni dostrzegają wskazywane przez Maritaina różnice, jakie pod względem typu epistemologicznego zachodzą między przyrodniczym a filozoficznym poznaniem przyrody ożywionej. Niektórzy neoscholastycy nie mają w dalszym ciągu zrozumienia dla możliwości i prawomocności, co więcej — dla konieczności potraktowania ewolucji biologicznej w płaszczyźnie przyrodniczej wyłącznie z punktu widzenia „fenomenologicznego". Część autorów neoscholastycznych nie wyszła dotąd poza metafizyczne podejście do ewolucji biologicznej. A jeżeli doszła w jakimś zakresie do zrozumienia tego, że przyrodnik ma prawo — z racji odrębności swych metod badawczych — do spojrzenia na ewolucję biologiczną pod jakościowo odrębnym kątem widzenia, to chciałaby narzucić przyrodnikowi jakąś nieczystą pod względem typu epistemologicznego mieszaninę punktu widzenia zewnętrzno-zjawiskowego i punktu widzenia metafizycznego. Tego rodzaju postawa występuje m. in. u o. D. Dubarle'a O. P. w artykule *A propos du „phénomène humain" du P. Teilhard de Chardin*, drukowanym w marcowym numerze „La Vie Intellectuelle" z r. 1956. Autor ten sądzi, że — w przeciwieństwie do fizyki, wziętej przynajmniej w swej formie klasycznej — nauki biologiczne są ze swej natury zmuszane do niejednokrotnego wykraczania poza ujęcie od strony „fenomenologicznej" (np. w ramach swoich syntez o charakterze jakościowym, w toku wprowadzanych przez siebie interpretacji oraz w obrębie nadbudówek rozumowych, wstawianych w miejsce tego, co nie jest materialnie oczywiste, przy odtwarzaniu minionych dziejów życia i przy szukaniu zrozumienia procesów ewolucyjnych) [49]. Stąd też o. Dubarle chciałby, żeby w *Le Phénomène humain* było więcej prawdziwej filozofii, niż tam faktycznie jest, zwłaszcza żeby było więcej sformułowań dotyczących ustosunkowania się ks. Teilharda wobec metafizyki [50].

Przejdźmy teraz do bardziej szczegółowych zastosowań rezultatów, do jakich doszliśmy w następstwie analizy epistemologicznej poznania zdobywanego w naukach biologicznych.

W artykule *Spór o Orygenesa naszych czasów* [51] starałem się ukazać, jak przyrodnikowi — w odróżnieniu od metafizyka — może

---

[48] Zob. Maritaina *Distinguer pour unir, ou Les degrés du savoir* [5], Paris 1948, s. 128—130, 379—386; *La philosophie de la nature — Essai critique sur ses frontières et son objet*, Paris [1935], s. 108—112.

[49] Art. cyt., s. 13—14.

[50] Tamże, s. 20.

[51] S. 266—267.

przedstawiać się sformułowanie i rozwiązanie zagadnienia pochodzenia duszy ludzkiej. Ponieważ na płaszczyźnie przyrodniczej sprawa paralelnego ujęcia pochodzenia człowieka od strony somatycznej nie nasuwa żadnych trudności, a nawet jest pod względem swej problematyki rzeczą znacznie prostszą, dlatego chciałbym obecnie unaocznić tylko, jak przyrodnik może — w przeciwieństwie do metafizyka — formułować i rozwiązywać zagadnienie biogenezy, gdy życie weźmie w całokształcie znanych z doświadczenia przejawów.

Ponieważ przyrodnik bada biokosmos wyłącznie od strony zewnętrzno-zjawiskowej, dlatego, jeżeli ma zrozumieć, jak mogło dojść na Ziemi do pojawienia się zjawisk życiowych, musi to zrozumienie osiągnąć w obrębie płaszczyzny zewnętrzno-zjawiskowej. Inna droga do zrozumienia nie istnieje dla przyrodnika, jeżeli ten chce pozostać całkowicie wierny typowi epistemologicznemu swego poznania, wyznaczonego w swych charakterystycznych właściwościach treściowych przez leżące u jego podstaw metody badawcze.

Jeżeli więc przyrodnik osądził, że życie, które pojawiło się na Ziemi dopiero na pewnym etapie jej rozwoju, nie mogło przedostać się na nią z innych planet ani za pośrednictwem meteorytów (hipoteza kosmozoidów Hermana Eberhardta Richtera), ani przy pomocy ciśnienia wywieranego przez światło słoneczne (hipoteza panspermii Svante Arrheniusa), wówczas przyrodnik musi powiedzieć, że pojawienie się życia na Ziemi zdoła zrozumieć jedynie wtety i tylko wtedy, gdy będzie mógł w jakiś sposób powiązać zjawiska życiowe z historią naszego globu z epoki poprzedzającej ich wystąpienie na widownię.

Przy tym powiązaniu nie chodzi przyrodnikowi o wskazanie na wtórne przyczyny sprawcze, o jakich może mówić metafizyk względnie filozof przyrody. Te przyczyny sprawcze są przyczynami zaistnienia bytów ożywionych, wziętych w całokształcie ich osnowy ontycznej, jaką im trzeba przyznać w świetle filozofii. Przyrodnik, jako taki, nie zna tego rodzaju przyczyn sprawczych[52]. On mówi po prostu o przyczynie, a jeżeli posłuży się określeniem „przyczyna sprawcza", określenie to okazuje się u niego zbędne, gdyż on nie zna w ramach swego poznania jakichś kilku rodzajów przyczyn. Ponieważ w tej chwili pragniemy ustalić, w jaki sposób przyrodnik może powiązać zjawiska życiowe z poprzedzającym ich pojawienie się ażyciowym

[52] Ta myśl pojawia się po wiele razy u ks. Teilharda. Można ją znaleźć w tekstach tego autora, jakie ks. Tresmontant podaje w *Introduction à la pensée de Teilhard de Chardin*, s. 20—22.

stadium w rozwoju Ziemi, dlatego treść przyrodniczego rozumienia przyczyny możemy wyrazić w oparciu o kategorię zjawiska tak, jak to zrobił Bolesław Gawecki[53], który miał na uwadze dziedzinę badań fizyki. Powiemy więc, że dla przyrodnika przyczyną w obrębie przyrody nieożywionej jest zjawisko, będące stale warunkiem koniecznym i wystarczającym wystąpienia innego zjawiska, którego pojawienie się nie sprowadza za sobą pojawienia się pierwszego zjawiska. Mówiąc tu o zjawisku, które jest warunkiem koniecznym wystąpienia innego zjawiska, chcę uwzględnić z wymienionym co dopiero autorem[54] tę okoliczność, że jeżeli nie ma pierwszego zjawiska, nie ma również drugiego zjawiska. A gdy utrzymuję, że z przyrodniczego punktu widzenia przyczyną, gdy idzie o przyrodę nieożywioną, jest zjawisko, które jest warunkiem wystarczającym pojawienia się innego zjawiska, chcę znów powiedzieć z Gaweckim[55], że jeżeli doszło do realizacji pierwszego zjawiska, następuje po nim drugie zjawisko. W treściowy skład przedstawionego tu przyrodniczego pojęcia przyczyny nie wchodzi więc moment działania. W tym kontekście wymieniony moment byłby wyrazem antropomorfizmu[56], a, jeżeliby nawet tak nie było, wprowadzenie tego momentu nie miałoby sensu z tej racji, że działanie można by wiązać co najwyżej z dostępnym dla filozofii źródłem zjawisk fizycznych, a nie z tymi zjawiskami jako takimi.

Jeżeli ze strony przyrodniczej osnowa pojęcia przyczyny w odniesieniu do bytów nieożywionych jest taką, jak tu zostało przedstawione, to w takim razie przyrodnik nie może uzyskać powiązania zjawisk życiowych z nieożywionym stadium Ziemi w inny sposób, jak przez założenie w tym stadium więcej lub mniej prawdopodobnych zjawiskowych antecedensów fizyko-chemicznych dla przejawów życiowych, które to antecedensy na długo by przy-

Ks. Tresmontant doskonale wyraża negatywną stronę stanowiska ks. Teilharda, gdy pisze o nim na s. 595 w *Note sur l'oeuvre de Teilhard de Chardin:* *...il n'a pas à traiter de la causalité qui réalise genèse de la matière, la genèse de la vie à partir de la matière complexifiée, ou la genèse de la pensée au sommet de l'arbre de la vie.*

[53] *Przyczynowość i funkcjonalizm w fizyce*, „Kwartalnik Filozoficzny", r. I, 1923, n. 46, s. 498.

[54] Studium cyt., n. 45—46, s. 497—498.

[55] Tamże, l. c.

[56] Zob. Jana Łukasiewicza *Analiza i konstrukcja pojęcia przyczyny*, „Przegląd Filozoficzny", r. IX, 1906, s. 117—119, i cyt. studium Gaweckiego, n. 21, s. 221.

gotowywały wystąpienie na widownię przejawów życiowych.

Czy próba takiego sformułowania i rozwiązania zagadnienia biogenezy w ramach jakiejś przyrodniczej hipotezy samorództwa nie wyodrębnia się dostatecznie wyraźnie w całej swej rozciągłości treściowej od sformułowania i rozwiązania wymienionego zagadnienia w płaszczyźnie badań metafizyki, która wskazując na Boga, jako na pierwszą przyczynę sprawczą wszelkich jestestw żyjących, nie może, gdy zachowuje dostateczny krytycyzm, wykluczyć możliwości udziału wtórnych przyczyn sprawczych przy zaistnieniu na Ziemi pierwszych bytów żyjących? Czy przyrodnik potrzebuje przy swoim ujęciu zagadnienia pochodzenia życia wprowadzać gdziekolwiek metafizyczny punkt widzenia? Czy „fenomenologiczny" program wysuwany przez przyrodnika celem dostępnego mu zrozumienia genezy życia, nie daje się naprawdę zrealizować? Metafizyk, który by sądził inaczej, dawałby tylko wyraz swej zaborczości w stosunku do innych dyscyplin naukowych, zaborczości wynikającej z braku zrozumienia dla prawa, jakie poszczególne nauki mają do odrębnej osnowy treściowej, wyznaczonej przez ich własne metody badań, odrębne od metod badawczych metafizyki.

2. ZAGADNIENIE ABIOGENNEGO POCHODZENIA ŻYCIA W UJĘCIU FILOZOFICZNYM

Wiemy już, że, wbrew temu, co utrzymuje ks. Góra, autor dzieła *Le Phénomène humain* nie opowiadał się za pojawieniem się życia na Ziemi w drodze samorództwa. Jednakowoż, z powodów przedstawionych na wstępie niniejszego artykułu, podejmę dyskusję z wysuniętą w tym względzie kontrargumentacją ks. Góry.

W artykule tego Autora czytamy, że „metafizyka scholastyczna obecnej doby samorództwo ogólnie odrzuca tylko *a posteriori*, tj. o tyle, o ile domaga się tego naukowy eksperyment" [57]. Zdaniem ks. Góry podstawę tego negatywnego stanowiska współczesnej metafizyki scholastycznej stanowi ta okoliczność, iż „eksperymenty Pasteura, wciąż potwierdzane współczesnymi metodami sterylizacyjnymi, nie zostały dotąd obalone innymi doświadczeniami" [58].

Badając wartość tej wypowiedzi ks. Góry, zapytajmy się najpierw, czy jest rzeczywiście tak, że współcześni filozofowie neoscholastyczni powszechnie odrzucają ideę samorództwa? [59]

---

[57] S. 468.

[58] Art. cyt., *l. c.*

[59] W pytaniu tym nic nie wspominam o metafizyce, gdyż nie wiem, jakie pole badań zakreślił ks. Góra dla przyjmowanej przez siebie koncepcji metafizyki.

Na postawione pytanie nie można dać odpowiedzi twierdzącej ze względu na pewną liczbę neoscholastyków, którzy liczyli się czy liczą się w płaszczyźnie wtórnych przyczyn sprawczych z możliwością abiogennego powstania na Ziemi pierwocin życia. Nie myśląc o uwzględnieniu wszystkich tych autorów, wymienię niektórych spośród nich, jak o. Edward Hugon, O. P.[60], ks. Kazimierz Wais[61], ks. Józef Maréchal, S. J.[62] ks. P. M. Périer[63], o. Antonin D. Sertillanges, O. P.[64], ks. H. Lusseau[65], ks. Régis Jolivet[66], i ks. Juliusz Seiler[67]. Jeden z wymienionych autorów, ks. Jolivet, jeszcze w r. 1945, w drugim wydaniu pierwszego tomu *Traité de philosophie*[68], twierdził, że choć brak skonstatowania faktów samorództwa nie wystarcza do tego, by dowieść w płaszczyźnie przyrodniczej bezwzględnej niemożliwości abiogenezy, to jednak filozofia posiada dowody za jej metafizyczną niemożliwością. Ale już w dziesięć lat później, w czwartym wydaniu wymienionego tomu, ks. Jolivet wystąpił ze zdaniem, że ze strony filozofii nie da się dowieść bezwzględnej niemożliwości samorództwa. Trudno nie uważać tej zmiany poglądów za coś symptomatycznego dla bardziej krytycznej orientacji w tym przedmiocie współczesnej zachodnioeuropejskiej filozofii neoscholastycznej, zwłaszcza gdy zestawimy obecne stanowisko ks. Joliveta ze stanowiskiem innego współczesnego neoscholastyka, ks. Seilera, który utrzymuje, że „chociaż pierwsze organizmy są dziełem i realizacją boskiego planu, [to jednak] można przyjąć, że Bóg posłużył się swoimi już istniejącymi

---

60 *Cursus philosophiae thomisticae*[5], II, *Philosophia naturalis*, Parisiis 1934, s. 351. — O. Hugon był zdania, że samorództwo „faktycznie nie występuje". Niemniej jednak sądził, że życie wegetatywne i zmysłowe, będąc porządku materialnego, mogłoby powstawać z sił udzielonych pierwotnie materii przez Boga.

61 *Kosmologia szczegółowa*, cz. I, Gniezno 1931, s. 241—245, 248. — Ks. Wais przeczył tylko, by samorództwem można było wytłumaczyć ostatecznie początek życia.

62 Podaję za ks. Franciszkiem Grégoire (*Note sur la philosophie de l'organisme*, „Revue philosophique de Louvain", t. 46, 1948, s. 313, przyp. 92), który odwołuje się do niewydanych notat belgijskiego jezuity.

63 *Le Transformisme, l'origine de l'homme et le dogme catholique*[3], Paris 1938, s. 157—158.

64 *Les grandes thèses de la philosophie thomiste*, Paris 1928, s. 161; *Le Christianisme et les philosophies*, Paris 1941, s. 312—314; *L'Idée de création et ses retentissements en philosophie*, Paris 1945, s. 127—143.

65 *L'Évolution spirituelle*, „La Pensée Catholique", 1947, 3, s. 13.

66 *Traité de philosophie*, I, *Introduction générale, Logique, Cosmologie*[4], Lyon — Paris 1955, n. 445, s. 450—453.

67 *Geneza życia*, tłum. Krystyna Poborska, „Znak", nr 70 (4) r. XII, 1960, s. 489—490.

68 N. 444, s. 431.

prawami fizyki i chemii" i stąd „przed dyscyplinami naukowymi stoi ważne zadanie zbadania, jak dalece przyroda nieożywiona i jej siły przyczyniły się do powstania pierwszych żyjących istot" [69].

Gdy idzie o opieranie negatywnej postawy wobec idei samorództwa na doświadczeniach Pasteura, to argumentacja, do jakiej odwołuje się ks. Góra, jest to argumentacja raczej starszych autorów neoscholastycznych, takich jak ks. Albert F a r g e s[70], ks. Maciej S i e n i a t y c k i[71] i ks. Józef D o n a t, S. J.[72] Nowsi neoscholastycy są coraz więcej skłonni do komentowania wymienionych doświadczeń po linii wywodów, z jakimi wystąpił ks. Périer w pracy *Le Transformisme, l'origine de l'homme et le dogme catholique* [3], Paris 1938, „Pasteur udowodnił—pisał ks. Périer—że n i g d y n i e w y w o ł a n o c h o ć b y j e d n e g o a u t e n t y c z n e g o w y p a d k u s a m o r ó d z t w a. To jest dużo, ale Pasteur nie dowiódł bynajmniej n i e m o ż l i w o ś c i takiego faktu. Według słów Bergsona »nie ma żadnego możliwego sposobu, by na drodze eksperymentalnej dowieść niemożliwości jakiegoś faktu«. Przez doświadczenie dowodzi się tylko istnienia lub nieistnienia danego faktu. Aby pójść dalej, trzeba uciec się do metafizyki... Jest rzeczą godną pożałowania, że u apologetów spotyka się rozumowanie w tym rodzaju: Pasteur stwierdził, że każda istota żyjąca pochodzi od innej istoty żyjącej, *omne vivum ex vivo*. To jest prawo natury. Zaś prawa natury są czymś stałym. Wobec tego chcieć uciec się do samorództwa znaczy iść przeciw prawu natury... Ile błędów w tych kilku liniach! Pasteur wykazał niewątpliwie, że nigdy nie znaleziono żadnej istoty żyjącej, która by nie była zrodzona z innej istoty żyjącej. Tak, to jest faktem. Ale ogłaszać potem, że zasada: *omne vivum ex vivo* jest prawem natury, jest to twierdzić to, czego trzeba dowieść; jest to popełnić to, co nazywa się w logice błędnym kołem. A dalej, czy mamy całkowitą pewność, że faktyczne prawa przyrody względnie domniemane prawa przyrody odznaczają się bezwzględną stałością? Trzeba by dodać: prawa te nie zmieniają się, o ile okoliczności zostają te same. A my nie wiemy zupełnie, jakie były warunki, w których znajdował się świat, gdy w nim przed kilku milionami lat narodziło się życie" [73].

---

69 Art. cyt., *l. c.*

70 *La Vie et l'évolution des espèces* 2, Paris 1892, s. 92—93.

71 *Problem istnienia Boga*, Poznań 1923, s. 70—72.

72 *Theodicea* 5—6, Oeniponte 1929, s. 43; *Cosmologia* 9—10, Oeniponte 1936, n. 461 s. 351—352.

73 S. 155—156.

Są to wywody, które będąc w zasadzie zgodne ze spostrzeżeniami takich autorów neoscholastycznych, jak o. I. Paquier[74], ks. Piotr Chojnacki[75], ks. Jolivet[76], ks. R. Boigelot[77], i o. P. Denis[78], dobrze harmonizują z osobistym przeświadczeniem samego Pasteura o teoretycznych osiągnięciach jego doświadczeń. Pasteur był przekonany, iż dowodzi tylko tyle, że we wszystkich eksperymentach, które rzekomo stawiały obserwatora wobec wypadków samorództwa, „obserwator był ofiarą złudzeń lub przyczyn błędów, których nie zauważył lub których nie umiał uniknąć" [79]. Pasteur nie uważał jednak, żeby dowiódł, iż samorództwo nigdy nie miało miejsca [80]. Przeciwnie, powtarzał z całym naciskiem, że „w obecnym stanie wiedzy" nie można dowieść *a priori*, iż abiogeneza nie zachodzi w żadnym wypadku [81]. Stanowisko Pasteura w tej kwestii przypomniały u nas tłumaczone w r. 1957 przez J. Brableca teksty książki Ludwika Pasteura Vallery-Radot *Pasteur inconnu* (Paris 1954) [82].

3. ZAGADNIENIE WARTOŚCI TEORII TRANSFORMIZMU

Ks. Góra utrzymuje, że „argumenty transformistów, brane z takiego czy innego podobieństwa, mają pewien ciężar, ale kwestii nie rozstrzygają, albowiem podobieństwa organiczne zawsze

---

74 *La Création et l'évolution — La Révélation et la science*. Paris 1932, s. 44—45.

75 *Z filozofii przyrody i psychologii*, Warszawa 1939, s. 88.

76 Dz. cyt., t. I w wyd. 4, n. 444—445, s. 449—450.

77 *L'Homme et l'univers, leur origine, leur destin* [5], I, Bruxelles—Paris—Liège 1946, s. 37—40.

78 *Les Origines du monde et l'humanité*, Liège — Paris 1950, s. 42.

79 *Sur les corpuscules organisés qui existent dans l'atmosphère. Examen de la doctrine des générations spontanées* (wykład wygłoszony 19 maja 1861 w Paryskim Towarzystwie Chemicznym), *Oeuvres de Pasteur* réunies par Pasteur Vallery — Radot, II: *Fermentations et générations dites spontanées*, Paris 1922, s. 295.

80 *...je n'ai pas la prétention d'établir* — mówił Pasteur w wymienionym wykładzie (s. 295) — *que jamais il n'existe de générations spontanées. Dans les sujets de cet ordre on ne peut pas prouver la négative.*

81 Por. jego *Observations verbales présentées après la lecture de la note de M. Donné [sur les générations dites spontanées]. Oeuvres de Pasteur*, II, s. 354 i *Note sur l'altération de l'urine, à propos d'une communication du Dr Bastian, de Londres*, tamże s. 459. Trzeba jednak przyznać, że czasami, w wypadku skrótowego potraktowania sprawy, Pasteur tak się wyrażał, jak by był bezwzględnym przeciwnikiem idei samorództwa. Ma to miejsce w odczycie *Des générations spontanées*, wygłoszonym 7 kwietnia 1864 r. na „Wieczorach naukowych Sorbony" (*Oeuvres de Pasteur*, II, s. 328—329), i w drugich *Observations verbales présentées après la lecture de la note de M. Donné [sur les générations spontanées]*, tamże s. 357.

82 *Wypisy z ewolucjonizmu*, t. I: *Powstanie i właściwości żywej materii*, zesz. 1: *Powstanie życia na Ziemi*, cz. 1, Warszawa 1957, s. 302—304.

można wytłumaczyć jednością planu stwórczego Boga, jednością sił przyrody itp.". Zdaniem ks. Góry „przeciw argumentowi z zadziwiających podobieństw godzi się zawsze wysunąć argument z niemniej zdumiewających różnic, jakie w organizmach coraz lepiej ocenia współczesny przyrodnik". Gdy ks. Teilhard luki i przerwy w Drzewie Życia tłumaczy prawem automatycznego usuwania „ogonków ewolucyjnych", to, według ks. Góry, „przeciwnik transformizmu będzie się czuł zawsze uprawniony zauważyć, że te ewolutywne ogonki, tak jakoś z reguły znikające bez śladu, mogły także w ogóle nie istnieć". Tłumaczeniu wymienionych luk i przerw ideą zmian skokowych ks. Góra przypisuje „wartość zaledwie prawdopodobieństwa". „Ewolucyjny skok czy zwrot itp. — pisze ks. Góra — muszą być przyłapane przez naukę *in flagranti*. Póki się to nie uda, skokowość w ewolucji jest jedynie postulatem, nie sprawdzoną jeszcze czysto metafizyczną ideą" [83].

Ks. Góra nie spostrzega się, że taka krytyka teorii transformizmu jest już obecnie wyraźnym anachronizmem. Wszak dziś o fakcie ewolucji biologicznej nie można wątpić. Dziś możemy dyskutować tylko nad tą kwestią, w jakim zakresie ewolucja form organicznych została udowodniona, a w jakim zakresie jest czymś więcej lub mniej prawdopodobnym lub hipotezą nie popartą jeszcze żadnym pewnym faktem. Takie postawienie sprawy nie jest żadną nowością w neoscholastyce, jak o tym świadczy m. in. cytowana wyżej praca ks. Périera [84]. Gdy znów idzie o twierdzenie, że „skokowość w ewolucji jest jedynie postulatem, nie sprawdzoną jeszcze czysto metafizyczną ideą", to twierdzenia tego ks. Góra byłby zapewne nie wysunął, gdyby się był zapoznał choćby z łatwo dostępnym materiałem, jaki w zakresie faktycznie stwierdzonych zmian skokowych przedstawił u nas Edmund Malinowski w swej *Genetyce* (Warszawa 1958).

Ks. Kazimierz Kłósak

---

83 Art. cyt., s. 470.

84 Ujęcie ks. Périera nie jest jednak w pełni zadowalające. Autor ten, idąc za Ludwikiem Vialletonem, utrzymywał (dz. cyt., s. 43, 51), że rzeczą zupełnie pewną jest tylko zmienność gatunków, natomiast zmienność rodzajów i rodzin uważał jedynie za prawdopodobną a poza tymi granicami ewolucjonizm był już dla niego czystą hipotezą, która nie może powołać się na żadne pewne fakty. Tymczasem analiza dowodów wysuwanych na rzecz ewolucjonizmu prowadzi do wniosku, że działaniem ewolucji biologicznej trzeba objąć znacznie szerszy zakres faktów. Mamy pewne dowody nie tylko na zmienność gatunków, ale również na zmienność rodzajów, rodzin, rzędów a nawet typów. Zwłaszcza dowód, opierający się na danych paleontologii, prowadzi do dalekich wniosków.

ZDARZENIA – KSIĄŻKI – LUDZIE

MISJE 1960

Miesięcznik jezuitów z Louvain, „Nouvelle Revue Théologique", przyniósł niedawno obszerny przegląd sytuacji katolicyzmu w krajach misyjnych: w Afryce, Azji i na wyspach Oceanii. Autorem tej bardzo szczegółowo udokumentowanej pracy jest ks. J. Masson SJ. Ponieważ znajomość omawianych przez niego spraw wydaje się dotąd w Polsce dość fragmentaryczna, pożyteczne będzie przekazanie tu pewnych zasadniczych danych ogólnych o „Misjach w roku 1960".

Ks. Masson wychodzi z założenia, że dla obrazu sytuacji misyjnej istotny jest nie podział polityczny czy geograficzny terenów działania, ale podział na strefy wpływów religii niechrześcijańskich. Specyfika każdej z tych religii wytwarza własne odrębności socjologiczne i psychologiczne oraz przedstawia określone — jak pisze autor — „punkty styku" z chrześcijaństwem, a także „punkty oporu" i „punkty niekontaktowania".

STREFA AFRYKAŃSKIEGO ANIMIZMU

Strefa ta obejmuje tereny na południe od Sahary (północna część Afryki znajduje się pod wpływami Islamu). Jakkolwiek istnieje oczywiście ogromna ilość różnych tradycji animistycznych, mają one pewne cechy wspólne. Wspólna jest więc przede wszystkim wiara w istoty niewidzialne, które wpływają na życie i śmierć człowieka. Większość ludów Afryki przyjmuje też istnienie swoistego Absolutu — „Pana Świata" czy „Najwyższego". Wydaje się on jednak tak nieskończenie daleki i tak dobry, że — jak pisze ks. J. Masson — „nie warto właściwie wysilać się na oddawanie Mu czci". Bliższe i bardziej niebezpieczne — jeśli się je rozgniewa — są duchy i cienie przodków. Życiodajną siłę, którą dają lub której odmawiają, można zdobyć za pomocą określonych gestów, formuł lub przedmiotów, które ją w jakiś sposób akumulują, czyli „fetyszów". Można ją też zawrzeć w życiodajnych lub śmiercionośnych eliksirach. Wierzenia magiczne, przechowane w legendzie i przez nią uświęcone, są zadziwiająco trwałe. Odradzają się nie-

ustannie w licznych sektach współczesnych, których członkowie mają już stosunkowo duży stopień wykształcenia a nieraz — w wypadkach gdy byli chrześcijanami — także spory zasób wiedzy religijnej, na pozór ugruntowanej i przyswojonej.

Siły, jakimi rozporządzają duchy, nie udzielają się tylko jednostkom, ale całym zbiorowościom. Stąd religijna spoistość klanu, religijny charakter władzy jego starszyzny i religijna celowość wspólnych ceremonii i obrzędów.

Jakież są tu główne „punkty oporu" wobec chrześcijaństwa? Przede wszystkim nieprzejednana wrogość ze strony pogańskich władców klanów i królów plemion, zaklinaczy bóstw i czarowników sporządzających eliksiry. (Ci ostatni noszą dziś w Afryce anglosaskie miano *medicine-men*). Jest zrozumiałe, że walka z chrześcijaństwem jest dla wszystkich tych ludzi walką o własną pozycję życiową. Ułatwia ją oczywiście tradycyjny szacunek ludności, zabarwiony nieraz zabobonnym lękiem. Dojście do porozumienia z wodzem plemienia czy starszyzną klanu jest więc dla misjonarzy sprawą decydującej często wagi.

Drugi „punkt oporu" to sama struktura społeczna, której swoisty ład i misterne zazębiania mają swe oparcie i uzasadnienie w wierzeniach religijnych. Obrzędy „wtajemniczenia" seksualnego czy poligamia są naturalnie sprzeczne z moralnością chrześcijańską, na nich jednak opiera się między innymi system społecznego wartościowania, wzajemnych praw i obowiązków czy powiązań między rodami i dlatego obalenie ich nie tylko nie jest łatwe, ale nie jest także tak proste, jak się czasem sądzi. Inny wreszcie „punkt oporu", trwalszy nieraz niż poprzednie, to fetyszyzm i „magiczny sposób myślenia". Odżywa on niejednokrotnie, na skutek najrozmaitszych, nieprzewidzianych bodźców, u ludzi dawno ochrzczonych.

Są też jednak „punkty styku". Przede wszystkim niejasna, ale przecież obecna wiara w jednego Boga. Po drugie — wielki szacunek dla życia, siły bezcennej, a zarazem tajemniczej i boskiej. Po trzecie — silne poczucie ludzkiej solidarności i tradycja wspólnoty religijnej klanu, która może stanowić pomost do wspólnoty chrześcijańskiej. Po czwarte wreszcie — nawet prymitywny kult fetyszów kryje w sobie bezcenne ziarno: jest nim potencjalny zmysł tajemnicy znaku widzialnego.

Taki więc jest stan obiektywnych możliwości. A oto dane o stanie osiągnięć. Afrykańska strefa animistyczna liczyła w roku 1957 — 170-180 milionów mieszkańców, w tym 19 milionów chrześcijan i 3 miliony katechumenów. Ponad 7 milionów chrześcijan mieszka w Afryce Środkowej. Blisko cztery miliony w Afryce Wschodniej. Afryka Zachodnia liczy ich blisko trzy miliony. Afryka portugalska — dwa miliony. Unia Afryki Południowej — 1,5 miliona. Na Madagaskarze jest ponad milion chrześcijan. W Afryce Północno-Wschodniej — 328 tysięcy.

Ks. J. Masson podaje również przegląd akcji misyjnych. Ponieważ 3/4 ludności omawianych terenów mieszka i pracuje na wsiach, w niezmiernie trudnych i prymitywnych warunkach, głównymi formami pomocy ze strony misjonarzy są: służba zdrowia i szkolnictwo. Chrześcijańskie szpitale i ambulatoria udzielają w „animistycznej" strefie Afryki około 30 milionów porad rocznie, utrzymują 25 tysięcy łóżek, pielęgnują 21 tysięcy trędowatych. Akcja ta jest najlepiej postawiona w Federacji Rodezji i Niasy (Brytyjska Wspólnota Narodów) i w Basuto (Protektorat W. Brytanii). Na drugim miejscu jest Kongo Belgijskie, na trzecim Kamerun Francuski i Francuska Afryka Równikowa. W misyjnych szkołach podstawowych uczy się ponad trzy miliony dzieci. Najwięcej tych szkół jest w Kongo Belgijskim, gdzie do niedawna jeszcze całe prawie szkolnictwo dla tubylców było w rękach misjonarzy. Na drugim miejscu jest Ruanda Urundi (Terytorium Powiernicze ONZ, administrowane przez Belgię), Federacja Rodezji i Niasy, i Basuto.

Pracę katechetyczną w rozsianych rzadko wsiach, odległych nieraz o setki kilometrów od ośrodka misyjnego, prowadzą głównie miejscowi nauczyciele i katecheci świeccy. Są oni już bardzo liczni (około 80 tysięcy w „animistycznej" Afryce) i na ogół pełni poświęcenia, ich wiedza religijna jednak pozostawia podobno wiele do życzenia. Na szczeblu regionalnym działa też oczywiście wielu księży, a także braci i sióstr zakonnych (zakonników jest obecnie na omawianych terenach ponad 3 tysiące, zakonnic — około 16 tysięcy). W miarę jak w miastach dojrzewają nowe warstwy inteligencji afrykańskiej, coraz częściej organizowane są dla nich kluby studiów, seminaria i konferencje, poświęcone nie tylko zagadnieniom wiedzy religijnej, ale też bieżącej problematyce społecznej i ekonomicznej.

Istnieją też próby akcji społecznych odbiegających nieco od powyższych, „klasycznych" już form. W Kisantu założono na przykład spółdzielnie rolnicze. W Afryce Francuskiej i Belgijskiej działają chrześcijańskie związki zawodowe. W wielu krajach powstają kasy wzajemnej pomocy. Coraz większa liczba tygodników i biuletynów stwarza nowy typ kontaktów wewnątrz młodych wspólnot chrześcijańskich.

Podobnie jak w krajach europejskich, coraz większy nacisk kładzie się w Afryce na organizacje młodzieżowe. Harcerstwo istnieje już w kilku krajach, ale zaczyna dopiero wypracowywać formy działania, które byłyby uzasadnione na terenie Afryki. Stosunkowo najprędzej przyjmuje się JOC (Katolicka Młodzież Robotnicza), szczególnie w Kongo i w Kamerunie. Wśród młodzieży szkół średnich i wyższych zaczynają zawiązywać się ekipy Akcji Katolickiej. Bardzo jeszcze nieliczne są natomiast organizacje rodzinne: ekipy *„Jeunes Foyers"* zaczynają jednak powoli zyskiwać popularność.

Liczba miejscowych księży, która niewątpliwie jest wciąż za mała, wzrasta bardzo szybko w ciągu ostatnich lat. W roku 1950 było ich 1000. W roku 1955 — 1 500. W roku 1958 — ponad 1 800. Liczba afrykańskich biskupów wzrosła z 14 (w r. 1956) na 25 (w r. 1959). Pierwszy czarny kardynał został mianowany przez Jana XXIII. Nie trzeba jednak zapominać, że Murzyni stanowią wciąż bardzo mały odsetek Hierarchii Afryki: ogólna liczba biskupstw wynosi przecie 227.

Sprawa formacji miejscowych elit duchownych i świeckich staje się tym bardziej paląca, że zarówno etap anarchii światopoglądowej i obyczajowej, towarzyszący industrializacji, jak nastroje polityczne młodych krajów po-kolonialnych, stanowią poważne zagrożenie dla katolicyzmu, który w tej części Afryki odnosi wprawdzie większe sukcesy niż na innych terytoriach niechrześcijańskich, lecz zakorzeniony jest głównie wśród warstw stosunkowo prymitywnych, których styl życia i myślenia zmienia się dziś gwałtownie.

STREFA MUZUŁMAŃSKA

Ks. J. Masson dzieli ją na dwie „podstrefy". Pierwsza obejmuje Afrykę Północną. Druga — Bliski i Środkowy Wschód aż do Pakistanu. Na terytoriach tych mieszka łącznie 320—380 milionów wyznawców Islamu najrozmaitszych ras i narodowości. Za „punkty styku" z chrześcijaństwem uważa ks. J. Masson przede wszystkim tradycję zwartej i zdyscyplinowanej wspólnoty religijnej i tradycję gościnności, która ugruntowała w Muzułmanach bardzo żywą świadomość zobowiązań wobec bliźnich. Sama religia Islamu zawiera wiele znanych na ogół elementów, które uznać można za bliskie chrześcijaństwu: jeden Bóg, wszechmocny i miłosierny, nieśmiertelność duszy, kara lub nagroda na tamtym świecie, postawa religijna nacechowana „pokorną cierpliwością" i gotowością wzajemnej pomocy.

„Punkty oporu" wydają się jednak poważniejsze. Wyobrażenie Islamu o majestacie Boga jest na przykład niezmiernie trudne do pogodzenia z myślą o Jego wcieleniu. Absolutna jedność, właściwa Stwórcy, nie dopuszcza idei Trójcy Świętej. Wolna wola człowieka wydaje się dość ograniczona. Zasadniczo sprzeczne z chrześcijaństwem są też niektóre normy społeczne i moralne, jak na przykład tradycyjna niższość kobiety, jej izolacja od życia społecznego, a także poligamia i cała koncepcja małżeństwa, które nie jest nierozerwalne.

Dużą trudność obiektywną stanowi także „nieprzenikliwość" świata muzułmańskiego. Jednolitość tradycji i obyczaju, skodyfikowana od wieków w „świętym" języku arabskim, oraz nieubłagana wrogość wobec odstępców, których przepisy religijne każą po prostu zabijać, wytworzyły wspólnotę niezmiernie spoistą i dynamiczną. Pamiętać przy

tym trzeba, że Islam nie polega tylko na pewnych wierzeniach i praktykach o charakterze prywatnym, ale stanowi precyzyjnie opracowany system życia codziennego, rodzinnego i obywatelskiego. Wyłamanie się z tego systemu jest więc rodzajem śmierci cywilnej. Świat muzułmański nie tylko oparł się zwycięsko wszelkim próbom chrystianizacji, ale — w ostatnich czasach — przeżywa także żywiołowy renesans aktywności i atrakcyjności. Ruch antykolonialny, ruch arabski i ruch muzułmański pokrywają się dziś w swych tendencjach antyeuropejskich i antychrześcijańskich. Jednocześnie penetracja misjonarzy Islamu: kupców, derwiszów czy wędrownych nauczycieli, sięga coraz dalej na południe Afryki i coraz dalej w głąb Azji południowo-wschodniej. Akcją tą kierują ośrodki muzułmańskie, jak na przykład uniwersytet Al-Ahzar w Kairze lub nawet rządy krajów, w których Islam jest religią oficjalną.

W Afryce Północnej mieszka prawdopodobnie 70—80 milionów muzułmanów. W Maroku, Algerii, Tunisie, Libii i Egipcie stanowią oni aż 90% ludności. Akcja Kościoła na tych terenach jest więc niezmiernie ograniczona i wyraża się przede wszystkim w świadectwie obecności. Bywa to obecność modlitwy, której przykład dał Charles de Foucauld, lub obecność miłosierdzia, jak w wypadku Białych Sióstr i innych zakonnic, które opiekują się z ogromną ofiarnością chorymi dziećmi, a także kobietami, których los w krajach muzułmańskich bywa bardzo ciężki. „Obecność oświaty", czyli szkolnictwo katolickie jest na terytoriach Islamu coraz bardziej ograniczane. Mimo to obejmuje ono tysiące dzieci. Nieraz nasuwają się tu różne nieoczekiwane problemy: Muzułmanie żądają na przykład często wprowadzenia lekcji Koranu dla swoich dzieci i lekcje takie bywają rzeczywiście organizowane w godzinach pozaszkolnych. Zdarza się też, że dzieci te chcą chodzić na lekcje religii katolickiej, co jednak spowodować może konflikt nie tylko z rodzicami, ale z miejscowymi władzami.

Azjatycka strefa Islamu obejmuje wyłącznie kraje niepodległe: Turcję, Arabię Saudyjską, Syrię, Liban, Jordanię, Irak, Iran, Afganistan, Pakistan, Indie, Malaje i Indonezję. Wszędzie istnieje duża nieufność do chrześcijaństwa, lecz nasilenie jej jest bardzo różne.

W Turcji nacisk ze strony laickiego państwa i muzułmańskiego społeczeństwa ogranicza poważnie aktywność małej grupy katolików (około 50 tysięcy), skupionej przeważnie w Konstantynopolu. W Arabii Saudyjskiej wszelka działalność apostolska jest zakazana. W Iraku mieszka około 185 tysięcy katolików, przeważnie obrządku chaldejskiego, podlegają oni jednak dyskryminacji zarówno społecznej jak prawnej. 140 tysięcy katolików w Syrii ma prawo do własnych szkół, które są jednak ściśle kontrolowane przez państwo. Islam nie jest wprawdzie religią oficjalną, cieszy się jednak dużym poparciem rządu. W Jordanii mieszka 80 tysięcy katolików. Liban jest jedynym krajem Ligi Arab-

skiej, gdzie liczba (545 tysięcy) i wpływy katolików są dość znaczne. Istnieje duża partia katolicka, której przedstawiciele zajmują poważne stanowiska rządowe. Kościół ma stosunkowo dużą swobodę działania, lecz kontrola państwa nad szkołami jest coraz ściślejsza.

Afganistan jest całkowicie niedostępny dla misji. Rząd Indii, gdzie zresztą Islam jest w mniejszości, jest w zasadzie tolerancyjny, lecz niewątpliwie popiera hinduizm. W Pakistanie sytuacja jest podobna, jak w krajach arabskich: wszystkie religie są formalnie równouprawnione i Islam nie jest religią państwową. W rzeczywistości jednak państwo dokłada wszelkich starań aby popierać Islam, a ograniczać ekspansję chrześcijaństwa. 290 tysięcy katolików ma więc na przykład całkowitą swobodę praktyk religijnych, działalność apostolska jednak natrafia na poważne trudności.

Na Bliskim i Środkowym Wschodzie, bardziej jeszcze niż w Afryce północnej, chrześcijaństwo jest więc w sytuacji mniejszości tolerowanej bez entuzjazmu. Apostolat polega wyłącznie niemal na świadectwie obecności. W Pakistanie na przykład katoliccy lekarze, pielęgniarki i siostry zakonne są niezmiernie cenione za swą ofiarność w służbie zdrowia. W Iraku i Libanie wzbudzają duży szacunek uczelnie katolickie. Uniwersytet św. Józefa w Bejrucie słynie między innymi z tego, że stanowi jedną z najpoważniejszych placówek badawczych i wydawniczych piśmiennictwa arabskiego.

STREFA HINDUSKA

Oprócz Indii, w których liczbę hindusów ocenia się na 320 milionów, strefa ta obejmuje też częściowo inne kraje: Pakistan (15 milionów hindusów), Cejlon (1,5 miliona hindusów), Burmę (0,5 miliona hindusów) i Malaje (około miliona hindusów). „Punkty styczne" chrześcijaństwa i hinduizmu były już nieraz omawiane. Pamiętać jednak trzeba, że poniżej „Niewypowiedzialnego" i „Jedynie Rzeczywistego" Absolutu, o którym rozmyślają mędrcy, istnieją całe zastępy wyższych i niższych bóstw, znacznie bliższych ludowi, i że w skali masowej mamy w praktyce do czynienia z dość naiwnym politeizmem. Inną cechą hinduizmu, o której się nie zawsze pamięta, jest jego podejście do prawdy religijnej. Żadna wiara, twierdzą mędrcy, nie jest godna pogardy. Każda jest jakąś drogą zbliżenia do tego co niewypowiedzialne. Żadna jednak nie jest prawdziwa absolutnie, gdyż Niewypowiedzialnego nie można ująć ani osiągnąć. Każdy człowiek winien więc pozostać na drodze, którą wyznaczyło mu urodzenie, i której, jak mówi Gandhi, jest „zaślubiony" na wieki. Każdy powinien pozostać, rosnąć i rozkwitać w SWOJEJ religii. To stanowisko, które niewątpliwie musi wzbudzać

szacunek, jest niezmiernie zarazem oporne na wszelkie próby apostolatu. Jest przychylne lecz zarazem niedostępne.

Innym ważnym „punktem oporu" dla chrześcijaństwa jest bardzo wciąż sztywna, mimo współczesnych aktów prawnych, struktura kastowa społeczeństw hinduskich. Każdy rodzi się, żyje, pracuje i umiera w swojej grupie religijno-społecznej, z którą zrośnięty jest jak „gałąź z pniem drzewa". Zmiana religii musi więc tu oznaczać wyrzeczenie się rodziny, przyjaciół, zawodu i wszystkich powiązań społecznych, co w wielu wypadkach byłoby jednoznaczne z absolutnym wyobcowaniem, jeśli nie ze śmiercią z głodu.

Jeżeli chodzi o Indie, to dodać jeszcze należy, że jakkolwiek konstytucja gwarantuje swobodę wyznań religijnych, to w coraz powszechniejszym odczuciu utrwala się przeświadczenie, że hinduizm jest równoznaczny z patriotyzmem, a przyjęcie chrześcijaństwa odpowiada zdradzie narodowej. Zrozumiałe jest, że w tej sytuacji działalność misji napotyka na szereg trudności lokalnych, paszportowych, półoficjalnych czy całkowicie prywatnych i że jest stale, krytycznie obserwowana.

Katolików jest w Indiach 5,5 miliona, z tego 1/3 w Kerali. Liczna i bardzo żywotna jest wspólnota katolicka w Kalkucie. Najwięcej jednak, bo okolo 2/3 katolików, mieszka na południu.

Główne linie działalności misyjnej to akcje społeczne w miastach i na wsi oraz szkolnictwo średnie i wyższe. Spółdzielnie kredytowe i rolne, ośrodki studiów i porad rolniczych czy prawnych, szkoły i kursy zawodowe oraz — jak wszędzie — służba zdrowia, której placówki udzielają około 3 milionów porad rocznie i utrzymują 13 tysięcy łóżek, to najczęściej spotykane formy „obecności chrześcijańskiej". Jeżeli chodzi o szkolnictwo wyższe i średnie, to jest ono o wiele lepiej postawione w Indiach niż w Afryce. 400 szkół średnich i 300 szkół wyższych, z których 40 ma charakter uniwersytecki, budzi szacunek nawet w środowiskach niechętnych chrześcijaństwu. Większość studentów rekrutuje się spomiędzy nie-katolików.

Księży jest obecnie w Indiach 6 tysięcy, w tym ponad 3 tysiące księży miejscowych. Co roku przybywa ich około 100. Wśród dwóch tysięcy zakonników i szesnastu tysięcy zakonnic przeważają cudzoziemcy. Połowa biskupów Indii to już dzisiaj tubylcy.

Katolicy stanowią w tej chwili nie więcej niż 1,5% ludności Indii i pochodzą przeważnie ze środowisk uboższych i niewykształconych. Kształcenie elit jest więc tu, podobnie jak w Afryce, sprawą nie cierpiącą zwłoki.

STREFA BUDDYJSKA

Ojczyzną buddyzmu są Indie północne, skąd przeniesiony on został do Tybetu i do Chin południowych. Nieco inna jego forma — Hina-

yana — przeważa na Cejlonie, w Burmie, Sjamie, Kambodży i Laosie. Trzecia forma wreszcie, Mahayana, wyznawana jest w Chinach, Korei, Wietnamie i Japonii.

Cechą wspólną wszystkich odcieni buddyzmu jest to, że w swej wersji ludowej odszedł on wszędzie od pierwotnej postawy czysto moralnej i kontemplacyjnej, a stał się religią wiary i modlitwy, w której Budda, w jednej lub wielu postaciach, gra rolę Boga. Duch buddyzmu nie jest łatwy do określenia. Jego cechy najbardziej charakterystyczne to chyba ostra świadomość nietrwałości wszystkiego, co istnieje, a zarazem serdeczny szacunek i sympatia dla tych samych nietrwałych istot, szczególnie istot żywych. Nirwana, która stanowi jedyne wyzwolenie z cierpień „koła urodzin", wyrażalna jest tylko negacjami. Budda jednak, w odczuwaniu ludowym, jest nie tylko przykładem życia, lecz dobrym i pomocnym opiekunem, bliższym w istocie niż abstrakcyjny kres doskonałości.

Buddyzm, podobnie jak Islam czy hinduizm, przeżywa obecnie renesans. Rocznica Buddy (2 500 lat) obchodzona była niezwykle uroczyście na Cejlonie, w Burmie, Syjamie i Kambodży. W Rangunie zwołano z tej okazji sobór powszechny buddystów. Zbudowane zostało międzynarodowe sanktuarium, a w sanktuariach lokalnych umieszczono rozdane w czasie uroczystości centralnych relikwie. Nie mniej uroczyście czciły tę rocznicę Indie, choć buddystów jest w tym kraju niewielu. Akademie, wystawy i zjazdy były tak liczne, że koleje wprowadziły specjalne zniżki. Zaprojektowano liczne parki, skwery i muzea pod wezwaniem Buddy. Ministerstwo Informacji wydało 13 publikacji w kilku językach, ażeby upowszechnić wiedzę o buddyzmie i upamiętnić rok rocznicowy — 1956.

Stosunkowo słaby jest natomiast wpływ buddyzmu w Japonii i w Indochinach. W Chinach, o których nie ma szczegółowych danych, jest on prawdopodobnie również w stanie zaniku.

Chrześcijaństwo traktowane jest w krajach buddyjskich z dużą nieufnością, spowodowaną, podobnie jak na innych terenach Afryki i Azji, podejrzeniem o intencje „zachodnio-imperialistyczne". Nawrócenie na katolicyzm uważane jest więc także za rodzaj zdrady narodowej.

W Syjamie, gdzie buddyzm jest religią państwową, mieszka 100 tysięcy katolików. Nawrócenia są niezmiernie rzadkie, a stosunki z rządem i ze społeczeństwem dość trudne, choć ostatnio ulegają pewnej poprawie. W Burmie, gdzie jest obecnie 172 tysiące katolików, sytuacja jest znacznie lepsza. W Kambodży i Laosie mieszka łącznie około 60 tysięcy katolików. Cejlon jest najbardziej chrześcijański z krajów buddyjskich. Katolicy, w liczbie 700 tysięcy, stanowią tu 1/15 ludności.

Misyjne akcje społeczne rozwijają się stosunkowo najlepiej w Burmie, gdzie katolickie przychodnie udzielają 400 tysięcy porad rocznie,

a sierocińce wychowują 4 tysiące dzieci. Szkół podstawowych jest jak dotąd mało, ale szkoły wyższe i średnie są niezmiernie popularne. W Syjamie, a także w Burmie uczęszcza do nich wielu buddystów.

Mimo uprzedzeń do chrześcijaństwa, o charakterze głównie politycznym, istnieją niewątpliwie „punkty styku", które ułatwiają zarówno przyjazną współpracę jak dyskusje i kontakty chrześcijan i buddystów. Przede wszystkim wymienić tu trzeba wspólną wrażliwość na nędzę i cierpienie, miłość pokoju, a także niektóre normy moralne, które buddyści, tak jak katolicy, uważają za absolutne.

STREFA RELIGII CHIŃSKICH

Strefa ta obejmuje Chiny, Wietnam, Koreę i Taiwan, trzy religie: buddyzm, konfucjanizm i taoizm i ponad 700 milionów ludzi. Dominujące są wpływy konfucjanizmu, jakkolwiek kult przodków i obrzędy pogrzebowe są zdecydowanie buddyjskie. Moralność konfucjańską cechują niezmiernie szczegółowe normy i przepisy postępowania, których charakter jest „socjocentryczny": równowaga społeczna stawiana jest z reguły wyżej niż szczęście czy zadowolenie jednostki. Szczególny nacisk kładzie się, jak wiadomo, na szacunek dla rodziców i starszych rodu. Wszystkie te cechy, szczególnie moralność socjocentryczna, mogłyby stanowić, zdaniem ks. J. Masson, cnoty niezmiernie pożyteczne dla Kościoła. Kult przodków, a nawet Konfucjusza, sprowadzony do właściwych proporcji, mógłby również ulec chrystianizacji.

Taoizm w swej ludowej, „magicznej" wersji, która odbiegła bardzo daleko od filozoficznego systemu jego twórców, przedstawia natomiast niewiele „punktów styku" oprócz analogii dość powierzchownych, jakie istnieją między wszystkimi wierzeniami świata.

Katolicyzm w Chinach rozwijał się przed rewolucją bardzo dobrze. W roku 1947 liczył 3,2 miliona ochrzczonych i 190 tysięcy katechumenów. Księży chińskich było 2 542, cudzoziemskich — 3 046. Liczba zakonnic wynosiła 6 700, a zakonników 1 077, w tym 2/3 tubylców. W średnich i wyższych szkołach katolickich kształciło się 85 tysięcy młodzieży, a uniwersytety w Szanghaju i Pekinie rozwijały się bardzo pomyślnie. Katolickie przychodnie i szpitale udzielały 15 milionów porad rocznie, a sierocińce liczyły 15 tysięcy wychowanków.

Dane dotyczące obecnej sytuacji nie są znane.

Południowa część Korei liczy obecnie więcej katolików niż cały kraj w roku 1945. Ochrzczonych jest 314 tysięcy, katechumenów 78 tysięcy, księży 232. Liczba katolików w południowym Wietnamie wynosi łącznie około 1,6 miliona, a liczba księży ponad 2 tysiące. Szef rządu, Diem, jest jedynym katolickim premierem w Azji.

Jeżeli chodzi o Taiwan, gdzie schronił się po rewolucji rząd Chin nacjonalistycznych, katolicyzm był tam do niedawna dość słabo reprezentowany. W roku 1949 dwie diecezje grupowały 13 tysięcy ochrzczonych i 800 katechumenów. W ostatnich latach liczba katolików znacznie się powiększyła.

STREFA JAPOŃSKA

Japonia liczy obecnie 90 milionów mieszkańców, skupionych na terytorium niewiele większym niż Polska. Intensyfikacja gospodarki rolnej i nowoczesny przemysł pozwoliły na stosunkowo szybkie odzyskanie równowagi gospodarczej po ostatniej wojnie zbliżając jednocześnie styl życia kraju do wzorów zachodnich. Metropolie przemysłowe, jakimi stały się kompleksy miejskie Tokio-Jokohama czy Osaka-Kobé, należą do największych i najgęściej zaludnionych na świecie. Tradycyjnie pracowite i żądne wiedzy społeczeństwo przyswaja niezmiernie szybko zarówno umiejętności jak kulturę amerykańską. W związku z tym stare religie tradycyjne zanikają bardzo szybko. Liczne i bardzo aktywne sekty buddyjskie tracą na popularności, a miejscowy animistyczny kult duchów natury — szintoizm religijny — nie ma już poważniejszych wpływów nawet wśród najmniej oświeconych warstw ludności, które dość długo były mu wierne. Szintoizm państwowy — patriotyczno-religijny kult cesarza, potomka bogów i Japonii, „ziemi świętej, której przeznaczeniem jest przewodzenie Azji" — zanikł po klęsce wojennej, ostatnio jednak odradza się niewątpliwie, jeśli nie w samych obrzędach, to w każdym razie w uczuciach dużej części społeczeństwa.

Wyraźny jest pewien niepokój czy też niedosyt religijny. Świadczy o nim ogromne powodzenie najrozmaitszych sekt synkretystycznych, najczęściej o charakterze mistycznym czy humanitarnym. Jednocześnie jednak rośnie bardzo szybko atrakcyjność marksizmu. Ankiety przeprowadzane na uniwersytetach Japonii (grupujących 450 tysięcy młodzieży) wykazują „dziesiątki chrześcijan, setki buddystów i dziesiątki tysięcy agnostyków lub bojowych ateistów". Młodzież japońska przeżywa kryzys głębszy może niż młodzież zachodnia. Częstszy jeszcze niż materializm socjalistyczny, bądź co bądź ideowy, jest zwykły i płaski materializm praktyczny. Prasa, film i telewizja, nastawione na dochodowość za wszelką cenę, prześcigają w pozbawionych wszelkich skrupułów moralnych „sensacjach" najbardziej oburzające wzory zachodnie. Pasja gier hazardowych szerzy się w sposób niepokojący. Desperackie orgie „smutnych szaleńców" stanowią plagę wielkich miast.

Przed drugą wojną światową katolicyzm był w Japonii bardzo niepopularny. Uważano go za rodzaj agentury mocarstw zachodnich, które,

jak wiadomo, przemocą o sto lat wcześniej „otworzyły Japonię chrześcijaństwu". W roku 1940 liczba katolików nie przekraczała 100 tysięcy, a wypadki nawróceń były bardzo nieliczne. Wojna przyniosła olbrzymie straty: największe skupisko katolików w Nagasaki zostało zdziesiątkowane. Po klęsce jednakże, w okresie powszechnej rewizji wartości i poszukiwania koncepcji życia, która zastąpiłaby zbankrutowaną nacjonalistyczną mitologię, zainteresowania katolicyzmem wzrosły ogromnie. W przeciwieństwie do przedwojennych konwertytów, „nowa fala" katolików japońskich rekrutowała się przeważnie spośród młodzieży i elit intelektualnych. W roku 1954 japońska wspólnota katolicka liczyła już 197 tysięcy członków. W roku 1955 — 212 tysięcy. W roku 1959 — 266 tysięcy. Liczba katechumenów waha się od 16—18 tysięcy rocznie. Księży jest 1 576, w tym 382 księży miejscowych. Na jednego księdza przypada więc zaledwie około 200 wiernych, a pamiętać trzeba, że niemałą pomocą w pracy są zakonnicy (360) i siostry zakonne (4 300), których trzecia część rekrutuje się spomiędzy ludności miejscowej. Wszyscy członkowie Hierarchii są Japończykami.

Cechą charakterystyczną katolików japońskich jest ich wielka dyscyplina, lojalność wobec Kościoła i całej wspólnoty katolickiej oraz głębokie poczucie odpowiedzialności. Bardzo żywa jest też chęć solidnego i systematycznego pogłębiania wiedzy religijnej, odzwierciedlająca zresztą ogólną w tym kraju pasję kształcenia się i ciekawość intelektualną. Średnie i wyższe szkoły katolickie mają ogromne powodzenie. Poważne książki i periodyki są rozchwytywane i według opinii działaczy japońskich konieczne jest dopracowanie się własnego piśmiennictwa na wyższym niż dotąd poziomie. Pewien niepokój budzą natomiast nierzadkie wypadki odchodzenia konwertytów od odkrytego z entuzjazmem katolicyzmu. Nasuwa to przypuszczenie, że być może sukcesy japońskie spowodowane są w jakimś stopniu rodzajem „mody", na którą składa się wiele względów, niekoniecznie religijnych.

STREFA WYSP OCEANII

Obyczaje i wierzenia mieszkańców wysp Pacyfiku (z wyjątkiem zeuropeizowanej Australii i Nowej Zelandii oraz katolickich Filipin) były ostatnio przedmiotem wielu studiów etnograficznych, a także opracowań popularnych. Wiara w nadnaturalną potęgę działającą w świecie — „mana", a także pojęcie „tabu" to charakterystyczne elementy religii Melanezji, znane też na wyspach polinezyjskich, gdzie rozwinęły się szczególnie liczne formy animizmu i politeizmu. Liczba ludności miejscowej Oceanii maleje, jak wiadomo, w sposób niezwykle gwałtowny. Wyspy Melanezji zamieszkuje dziś zaledwie 1,5 miliona tubyl-

ców, a więc o połowę mniej niż w końcu XIX wieku. Liczba tubylców Mikronezji spadła z 273 tysięcy na 90 tysięcy, a wysp polinezyjskich z 690 tysięcy na 200 tysięcy.

Najmniej katolików, bo tylko 9%, jest w Nowej Gwinei. Odsetek chrześcijan na wyspach polinezyjskich sięga 23% ludności, a na wyspach Melanezji 40%. Najlepiej procentowo przedstawia się sytuacja w Mikronezji, gdzie katolicyzm wyznaje 62% ludności.

Oceania stanowi więc najbardziej „katolicki" z kontynentów misyjnych. Liczy w skali globalnej (bez Australii, Nowej Zelandii i Filipin) 16,1% katolików, podczas gdy odsetek ten dla Afryki wynosi 9,2%, a dla Azji 2%. Wyraźny jest jednak, podobnie jak w Afryce i Azji, brak elit katolickich i sukcesy ilościowe dotyczą, jak dotąd, głównie warstw najbardziej prymitywnych.

Liczba ludności wszystkich krajów misji przekroczyła 1,9 miliarda. Ogólna liczba chrześcijan na tych terytoriach dochodzi do 36 milionów.

mg

„WSTRĘTNY AMERYKANIN"

To tytuł zbioru nowel, który ukazał się niedawno w Stanach Zjednoczonych i był wielkim wstrząsem dla opinii amerykańskiej. Jego autorzy, Eugene Burdick, profesor uniwersytetu w Kalifornii, i William J. Lederer, kapitan marynarki amerykańskiej, są wybitnymi znawcami spraw azjatyckich, tym bardziej więc głos ich wywołał duże wrażenie i szeroką dyskusję. Tematem tej książki jest utrata prestiżu amerykańskiego w Azji na skutek nieumiejętnej pomocy gospodarczej dla krajów gospodarczo zacofanych oraz działalności przedstawicieli amerykańskich, absolutnie nie stojących na wysokości zadania. Bohaterami krótkich nowelek są Amerykanie grzebiący znaczenie i poważanie swego kraju. Wynika z nich niezbicie, że w walce gospodarczej ze Związkiem Radzieckim w krajach azjatyckich, Stany Zjednoczone ponoszą same klęski i tylko przyjęcie metod radzieckich mogłoby tę sytuację zmienić.

Niektóre nowelki są wręcz kapitalne, szczególnie rozmowa z dziennikarzem burmańskim jest najlepszym syntetycznym skrótem tych wszystkich błędów i niedociągnięć, jakie popełniali Amerykanie w krajach Azji. Mimo fikcyjnych nazwisk autorzy wyjaśniają, że wszystkie osoby i rozmowy, stanowiące kanwę opowiadań, są autentyczne, i to zarówno Azjaci, jak i Amerykanie. Amerykanie ogólnie uważają, że najbardziej niepopularnymi i nielubianymi ludźmi w Azji są ciągle

jeszcze Anglicy, na skutek reminiscencji, jakie pozostały po ich rządach kolonialnych. Dziennikarz burmański wyjaśnia swemu rozmówcy Amerykaninowi, że częściowo ma on rację, tylko że zapomina o tym, iż Anglicy potrzebowali stu lat, by wzbudzać takie uczucia, natomiast Amerykanie osiągnęli to w przeciągu lat dziesięciu. Trzeba dodać, że bardzo znany dziennikarz burmański, jest katolikiem i człowiekiem, który długie lata studiował w Stanach, służył w czasie wojny w amerykańskiej służbie wywiadowczej i jest przeciwnikiem komunizmu.

Główną przyczyną utraty prestiżu Ameryki jest dziwny i trudno wytłumaczalny fakt, że o ile Amerykanie u siebie są mili, gościnni, uczynni i szczerzy (takie zresztą wrażenia wynosi ze Stanów większość ludzi odwiedzających ten wspaniały kraj), to za granicą zmieniają się oni zupełnie. Izolują się towarzysko, żyją ponad stan, zachowują się hałaśliwie i arogancko. Możliwe, że jest to przejawem niepewności i nieśmiałości, które usiłują w ten sposób zatuszować, lub rzeczywistej arogancji i pychy, z której płyną wszystkie ich błędy. Rosjanie zachowują się za granicą inaczej, przede wszystkim szanują obce zwyczaje i obyczaje, starają się wywrzeć jak najlepsze wrażenie, są towarzyscy i przystępni. Dziennikarz burmański był w Związku Radzieckim, kraj i ludzie mu się nie podobali, ale przyznaje, że każdy obywatel radziecki za granicą wywiera jak najlepsze wrażenie.

W roku 1953 Burma potrzebowała bardzo pomocy finansowej i technicznej, jednakże wahała się przed przyjęciem jej od Stanów Zjednoczonych. Rozgłośna reklama, związana z zapowiedzią tej pomocy, tłumy dziennikarzy amerykańskich piszących, jak to Burma przy pomocy amerykańskiej zmieni się w raj na ziemi, uczyniły tę pomoc nieznośną. Możliwe że pomoc ta rzeczywiście podniosła Burmę gospodarczo, ale szerokie masy tego nie odczuły. Zachowanie Amerykanów było odstręczające. Każdy z nich zachowywał się co najmniej jak ambasador, a zwykli urzędnicy żyli jak magnaci. Pomoc gospodarcza, wprawdzie dość znaczna (od 1955 Stany Zjednoczone udzieliły Burmie pomocy w wysokości 72 milionów dolarów, Związek Radziecki 12 milionów, rozpłynęła się bez śladu w różnych prywatnych przedsiębiorstwach i jej działanie na podwyższenie stopy życiowej ludności równało się zeru.

Rosjanie pracujący za granicą odnoszą dużo większe sukcesy, przede wszystkim są oni zawodowcami, a nie amatorami. Z całej plejady amerykańskich dyplomatów, ekspertów gospodarczych i wojskowych, którzy w przeciągu ostatnich dziesięciu lat przewinęli się przez Burmę, tylko dwóch ambasadorów, jeden dziennikarz i jeden admirał byli rzeczywiście zawodowcami, reszta to amatorzy. Rosjanie wyjeżdżający za granicę, to w 90 procentach zawodowcy, świetnie fachowo przygotowani. Pomoc rosyjska jest bardziej skuteczna, premier Burmy podróżuje ro-

syjskim samolotem, ten podarunek wywiera ciągle głębokie wrażenie na ludach południowo-wschodniej Azji. Rosjanie wiedzą, że Burmańczycy są entuzjastami sportu, budują im więc stadion sportowy. Wiedzą, że brakuje tam szpitali, lekarzy i techników, budują więc szpitale, kształcą lekarzy i inżynierów. To są problemy, które wywołują żywy oddźwięk w społeczeństwie ubogim i mającym ambicje dorównania krajom rozwiniętym. W walce konkurencyjnej z fachowcami radzieckimi amatorzy amerykańscy ulegają. Ameryka musi wysyłać do Azji przede wszystkim ludzi wykształconych i ofiarnych, musi się nauczyć od Rosjan, jak należy postępować z ludźmi.

Od kilku miesięcy Amerykanie rzeczywiście zaczynają naśladować metody radzieckie, pomoc gospodarcza i kredyty zastępują tradycyjną broń dyplomacji Zachodu — bomby atomowe i rakiety. Na zmianę polityki amerykańskiej wpłynęło głównie: udzielenie przez Związek Radziecki Kubie stu milionów dolarów, udzielenie Indiom kredytu w wysokości 387 milionów dolarów oraz nowy projekt prezydenta Eisenhowera, zwiększający pomoc gospodarczą o jeden miliard dolarów — do wysokości 4,2 miliardów dolarów. Do niedawna Waszyngton odrzucał zdecydowanie zasadę udzielania pomocy gospodarczej poszczególnym krajom z punktu widzenia polityczno-strategicznego. Zasadą było udzielanie pomocy gospodarczej możliwie szerokiej i dla wszystkich krajów. Dolary wpłynęły wprawdzie do wielu państw, ale płynęły one wolno i w małych ilościach. Natomiast pomoc Związku Radzieckiego była skierowana początkowo do nielicznych krajów azjatyckich, ale była ona skuteczniejsza, gdyż przeznaczona była na finansowanie takich projektów gospodarczych, które świadczyły korzystnie o prężności gospodarczej radzieckiej. W Indiach np. amerykańskie kredyty zasilały niemalże wszystkie gałęzie gospodarki indyjskiej — i ginęły bez wyraźnych efektów. Związek Radziecki koncentrował swe wysiłki na wybudowanie wielkich zakładów hutniczych w Bhilai, które już dziś ściągają ciekawych, chcących je obejrzeć, z całych Indii.

Amerykanie nie mogli stosować takiej polityki w pomocy gospodarczej, gdyż ich pomoc nie była pomocą rządu Stanów Zjednoczonych, ale pomocą prywatnych przedsiębiorstw i banków, które miały swe własne cele na oku. Poza tym Amerykanie żądali spłat kredytu w dolarach lub w walutach krajowych, natomiast Związek Radziecki przyjmował spłaty częściowo w towarach danych krajów. Wpływy gospodarcze i polityczne Stanów Zjednoczonych w coraz większym stopniu się kurczyły, natomiast ilość kredytów udzielanych państwom zacofanym ciągle rosła.

Przedstawiona poniżej tabela pozwala na zorientowanie się w udzielanej pomocy gospodarczej niektórym krajom Azji i Afryki przez Zwią-

zek Radziecki i Stany Zjednoczone — począwszy od r. 1955 — w milionach dolarów.

Kraje które otrzymały pomoc gospodarczą	Związek Radziecki	Stany Zjednoczone
Abisynia	112	57
Afganistan	202	85
Burma	12	72
Cejlon	58	52
Indie	773	1269
Irak	138	12
Iran	6	269
Indonezja	248	186
Jemen	43	7
Kambodża	54	148
Nepal	20	17
Turcja	17	584
Zjedn. Republika Arabska (Egipt, Syria)	702	114

Tak więc książka, o której na początku wspomniałem, była reakcją na istniejący stan rzeczy i gwałtowną jego krytyką. Politycy, często wbrew swej woli, przejęli częściowo jej tezy i obecnie starają się zmienić kierunek amerykańskiej polityki gospodarczej. Prezydent Eisenhower po powrocie ze swej podróży po Azji wydał dyspozycje zmieniające kierunek amerykańskiej pomocy gospodarczej, która obecnie ma się koncentrować na Indiach, Formozie i Pakistanie. Kraje te mają odtąd spełniać rolę okien wystawowych amerykańskiej pomocy gospodarczej.

Walka gospodarcza, prowadzona przez Stany Zjednoczone i Związek Radziecki na terenie krajów Afryki i Azji, staje się w chwili obecnej — jak pisze „New York Times" — najważniejszym etapem walki naszych czasów. W rzeczywistości osiągnięcie wojskowej równowagi między Stanami Zjednoczonymi i Związkiem Radzieckim stwarza poważną szansę przeniesienia „zimnej wojny" na płaszczyznę gospodarczą, gdzie może być kontynuowana w sposób zupełnie odmienny a przede wszystkim pokojowy.

Roman Chorośnicki

MEKSYK

„Labirynt samotności" (*Laberinto de la Soledad*) to książka pisarza meksykańskiego, Oktavia Paz, niedawno wydana po francusku przez „Editions du Seuil". Jest to zbiór esejów o Meksyku, esejów wnikających głęboko w psychologię i odrębność tego kraju, to jego „epopeja, psychologia i ideologia", jak się wyraża krytyk francuski, Robert Escarpit. Jest to zresztą jak stwierdza książka pisana nie tylko przez historyka i polityka, jakim jest Paz, ale także przez poetę.

Oktavio Paz jest człowiekiem ciekawym, a życie jego było ruchliwe i urozmaicone. Z urodzenia jest to czystej krwi Meksykanin, jest dzieckiem tej meksykańskiej klasy średniej, która poparła rewolucję lat 1910—1917. Mając lat 23, Paz bierze udział w hiszpańskiej wojnie domowej po stronie Republikanów. Następnie udając się do Francji wstępuje jako urzędnik do meksykańskiej ambasady w Paryżu.

Zetknięcie z Europą rozszerzyło jego horyzonty; dało mu gorzkie doświadczenie zwyciężonej rewolucji, a w dziedzinie kultury zetknęło go z „jesienią" surrealizmu.

Zanim, z czasem, został Paz mianowany posłem Meksyku w Paryżu, odbył jeszcze w ramach swej dyplomatycznej kariery staż na dalekim Wschodzie, także pewien czas spędził w ojczyźnie.

Te podróże sprzyjały konfrontacjom i pobudziły do myślenia. Powoli narastał w dyplomacie pomysł „Labiryntu Samotności".

Oktavio Paz analizuje w tej książce szereg zjawisk, które uważa za charakterystyczne dla Meksyku i które, jego zdaniem, tłumaczą meksykańską psychologię, a także warunkują historię. Za jedno z zasadniczych uważa poczucie osamotnienia, które najżywiej odczuwa oczywiście młodzież, „nie umiejąca się zasymilować w cywilizacji, która zresztą odpycha ją". Do wywołania tego poczucia obcości i odepchnięcia pobudza meksykańską młodzież głównie cywilizacja północnej Ameryki, która, jak każda cywilizacja syta i zamknięta, jest egoistyczna. Na skutek tego poczucia młodzież ta, chcąca zaafirmować swoją indywidualność, zwrócić na siebie uwagę, ucieka się do ekstrawagancji stroju czy zachowania. Zjawisko dobrze znane i w innych krajach pod nazwą *teddy-boy*ów czy *angry-man*ów. Po meksykańsku ta młodzież nazywa się *Pachuo*. „Jesteśmy sierotami — kładzie Paz w jej ustach wyznanie — mamy mętne poczucie, że zostaliśmy wyrwani z całości: nasze pragnienie jest pełne żarliwości: mamy potrzebę ucieczki i powrotu, chcemy znowu nawiązać więzy łączące nas z całokształtem stworzenia".

Jest to, wedle Paza, wołanie nie tylko młodzieży, ale całego narodu meksykańskiego, który jest narodem dorastającym i osieroconym. Stąd jego maska: maska nieprzenikniona, a zarazem namiętna. Maski te są zresztą różne. Pierwszą, którą uważa za najważniejszą, okre-

śla Paz mianem *machismo*, co można by tłumaczyć przez męskość, kompleks mężczyzny, choć po meksykańsku słowo to ma wydźwięk znacznie brutalniejszy.

Ale maska, noszona przez Meksykańczyka, ulega zmianom. Jego dusza rozdarta jest między śmiercią, a *fiestą* — świętowaniem. „Wahamy się stale między oddaniem a rezerwą, między krzykiem a milczeniem, świętowaniem i żałobą i nigdy się z tych sprzeczności nie umiemy całkowicie wyzwolić. Nasza niewzruszoność narzuca życiu maskę śmierci: nasz krzyk rozrywa tę maskę i wielkimi smugami wznosi się ku niebu, prowadzi na manowce i zarazem ucisza".

Ale za najistotniejsze znamię Meksykańczyka uważa Paz sprawę „synów Mariny". Dona Marina to Indianka, która była długoletnią kochanką Corteza oraz jego przewodnikiem po nieznanym kraju. Ona to, kobieta zgwałcona, jest matką dzisiejszych Meksykańczyków, matką, do której się wstyd przyznać. Nie jest tu więc lepsza sytuacja, jak z ojcem, owym hiszpańskim *mancho*, który jest ojcem znienawidzonym, a jednak podziwianym. Oto wedle Paza dwa meksykańskie kompleksy. „Meksykańczyk nie chce być ani Indianinem, ani Hiszpanem. Nie chce także być ich potomkiem. Wypiera się ich. Nie uważa się za metysa, jest po prostu człowiekiem. Chce być synem próżni, nicości. Zaczyna się sam od siebie". Tu chyba można się dopatrywać źródeł tak w Meksykańczykach częstych sprzeczności, owego zawsze od nowa zadziwiającego połączenia u nich miłości z nienawiścią. Tak zastanawiając się nad pochodzeniem Meksykańczyków, ukazuje nam także Paz ich historię. Przechodzi wszystkie jej fazy, począwszy od Conquisty, poprzez kolonizację i rewolucję, by dojść do owej dzisiejszej meksykańskiej inteligencji, która podobnie jak i on usiłuje poznać i zrozumieć człowieka meksykańskiego.

Istnieje wśród niej szereg ludzi naprawdę wybitnych. Oktavio Paz wymienia paru. I tak wspomina Samuela Ramos, niedawno zmarłego filozofa i profesora uniwersytetu, Daniela Cosio Villegas, ekonomistę i historyka, założyciela głośnego „Fondo de Cultura economica". Najszerzej i najcieplej mówi o człowieku uniwersalnym — Alfonsie Reyes, dyplomacie, polityku, fascynującym poecie i przenikliwym pisarzu-eseiście. Wymienia także Leopolda Zara, pisarza i filozofa, zwanego meksykańskim Sartrem.

Oktavio Paz wiele nam mówi o Meksyku i jego mieszkańcach, ich mentalności i kompleksach. A mówi o tym trzeźwo i obiektywnie. Ale do tych informacji rzeczowych o mentalności Meksykańczyków dodaje jeszcze jedną, chyba mimowolną, a ciekawą i charakterystyczną.

Ukazuje się ona mianowicie w zmianie zakończenia książki. Oto zakończenie pierwsze, bliskie nam, zrozumiałe i jakoś bardzo europejskie: „W tym naszym osamotnieniu czeka jednak na nas i pewna transcendencja: ręce innych samotników. Pierwszy raz w naszej historii jesteśmy współcześni innym ludziom".

Otóż po namyśle zmienił Paz te słowa na następujące, raczej dziwne i zaskakujące dla umysłu europejskiego: „Człowiek współczesny ma pretensję, że myśli trzeźwo, świadomie. Stan myślenia identyfikuje ze stanem jawy. Ale ta rozbudzona, trzeźwa myśl wiodła nas poprzez kręte korytarze koszmaru, w których zwierciadła rozumu odbijały, mnożąc w nieskończoność, izby tortur. Wychodząc z owych korytarzy skonstatujemy, być może, że śniliśmy z otwartymi oczami, a także, że sny rozumu są straszliwe. I wtedy będziemy woleli śnić z oczami zamkniętymi".

To poetyckie i pesymistyczne zakończenie książki, która jest nie tylko epopeą ale po części także i ideologią — jest nie tylko dziwne, ale i niepokojące.

zsm

WĄŻ I SZNUR

Pod tym tytułem ukazało się niedawno we Francji, w firmie „Calman-Lévy", tłumaczenie książki Hindusa Rajo Rao.

Jest to książka, jak na prawdziwego buddystę przystało, w pierwszym rzędzie filozoficzna. Wąż i sznur? — czyż istnieje faktyczna między nimi różnica? Przecież naprawdę nie istnieje ani jedno, ani drugie, niemniej, jakkolwiek rzeczy te nie istnieją, trzeba postępować jak by istniały, bo choć ich nie ma w bycie rzeczywistym, są jednak aluzjami do rzeczywistości wyższego rzędu. I z tego względu zasługują na uwagę i szacunek.

Poza tym są ważne, gdyż są to rzeczy — czy pojęcia — w pewnym sensie przeciwstawne. A wiadomo: porządek świata jest oparty na równowadze przeciwieństw. Tę tezę ilustruje autor romansową fabułą powieści: małżeństwo między europejską Magdaleną a Hindusem Ramą jest małżeństwem bardzo dobrym, póki żona, pociągnięta przez filozofa Wschodu, nie zbliża się do męża w pojęciach, wierzeniach i obyczaju. Wtedy spoistość małżeństwa pęka, bo jego ład nie jest już oparty na grze przeciwieństw. Taki zresztą ład panuje w umyśle bohatera Ramy — podobnie jak, zdaje się, w umyśle autora: pobyt w Europie i europejskie studia nie odwróciły ani autora, ani bohatera od tradycji rodzimych. Nie są to ludzie wykolejeni, ani zagubieni. Przeciwnie, doskonale się czują czerpiąc z tych dwóch przeciwstawnych sobie źródeł. I tę właśnie równowagę i porządek zburzyła w małżeństwie Magdalena, włączając się w sposób myślenia i odczuwania męża.

Tę grę przeciwieństw ukazuje autor na wielu planach, a jego ciekawa książka ma kilka pojęciowych warstw. Jedną z najgłębszych są rozważania nad naturą kobiety, także nad jej rolą jako elementu rów-

nowagi we wszechświecie, tak ziemskim, jak nawet kosmicznym.

Tym rozważaniom, tej analizie oddaje się autor przede wszystkim z okazji koronacji młodej królowej angielskiej. Czytelnik jest zaskoczony tym długim i szczegółowym opisem aktu dworskiego w powieści o zainteresowaniach filozoficznych i zgoła metafizycznych. W powieści europejskiej musiałby uważać taki wtręt za ciekawy epizod, rodzaj egzotyki, może nawet za lekki ukłon w stronę potężnego sprzymierzeńca. Ale myśli Hindusa chodzą innymi koleinami niż myśli Europejczyka. Dla Raja Rao opis ten jest potrzebny właśnie ze względów filozoficznych. Aby bowiem wykazać swoją tezę o roli kobiety, potrzebuje ukazać cały szereg kobiet, i bardzo różnorodnych. Bo dopiero wszystkie razem wzięte spełniają swą doniosłą misję. Każda spełnia ją na swój sposób, każda bowiem pokazuje jedną z dróg prowadzących do poznania, a poprzez poznanie do pełni bytu. „Kobieta, ziemia-mikrokosmos, poznanie głębokie" — pisze autor, dając tym aforyzmem chyba najdoskonalszą antytezę europejskiego pojęcia o kobiecie „puchu marnym"...

zsm

2500 LAT BUDDYZMU

Od przeszło roku wydawnictwo periodyczne „France-Asie" zapowiadało numer specjalny poświęcony buddyzmowi. Obecnie, w okresie gdy świat buddyjski święci jubileusz 2 500 lat od narodzin Buddy, numer ten ujrzał światło dzienne. Trudno publikację tę nazywać właściwie „numerem", jest to bowiem gruba, nabita książka, licząca 1000 stron druku, ozdobiona setką kolorowych plansz i opatrzona mapami i tablicami. Jest to — rozumie się — dzieło zbiorowe, nad którym pracowało 50 autorów, najlepszych specjalistów w tej materii, tak w Europie, jak w Azji. Tak więc ukazanie się książki jest wydarzeniem nie małej wagi.

Gdy się przerzuca to wielkie kompendium, złożone z 60 rozpraw, zgrupowanych według tematów, uderza w pierwszym rzędzie, że nie jest — jak by laik mógł się łatwo spodziewać — dziełem wyłącznie historycznym, dziełem zwróconym ku przeszłości. Oczywiście, że i historia, początki buddyzmu są tu należycie uwzględnione i odpowiednio naświetlone. Ale może jeszcze więcej uwagi poświęcają uczeni aktualności buddyzmu, temu, co nazywa inicjator książki, René de Berval, „Obecnością buddyzmu w świecie dzisiejszym". Jego aktualności i żywotności. De Berval pisze, że buddyzm to „wszechświat nowy, bogaty i różnorodny, godny tak szacunku jak i miłości". Z szacunkiem też bada ten „wszechświat" Berval i jego współpracownicy we wszystkich nieskończonych ilościach odcieni, w ustawicznej fluktuacji i ciągłych prze-

mianach. Tę stronę buddyzmu, jego zmienność i różnorodność, zna mało kto. Drugi wybitny współautor tego dzieła Jean Filliorat, profesor Collège de France, tak o tym mówi: „Buddyzm dla publiczności europejskiej i amerykańskiej jest najczęściej jedynie religią egzotyczną. Bardziej uświadomiona część społeczeństwa widzi w nim rodzaj filozofii, filozofii pogodnej, w świecie bez Boga. Rzadcy są ludzie, mający o buddyzmie wyobrażenie bardziej ścisłe i bardziej trafne. Także i na Wschodzie nie zawsze jest jego znajomość głębsza. Nawet te kraje, w których kwitnie, nie zawsze dostrzegają jego różnorodność i pełnię...".

Autorzy, zajmujący się buddyzmem w tu omawianym dziele, starają się te fałszywe pojęcia skorygować: starają się ukazać „buddyzm żywy", rozgałęziony na wiele kierunków i pełen fluktuacji. Rozpatrują także jego powiązania ze sztuką i kulturą, i to nie tylko w przeszłości, ale i dzisiaj.

Takie podejście do problemów jednej z wielkich religii Wschodu jest nader charakterystyczne. Jeszcze niedawno uczeni zachodni byli zbyt skłonni widzieć w buddyzmie jedynie przeszłość i egzotykę. Dziś, nie zapominając o przeszłości, widzą w nim siłę aktualną i żywą, promieniującą i ciągle wywierającą wpływ na kształtowanie się życia. I ta strona obchodzi ich w pierwszym rzędzie. Egzotyczność — znacznie mniej. W ogóle chyba nastał zmierzch egzotyki i jako zjawiska, i jako pojęcia.

Nie dlatego interesuje nas dziś buddyzm czy w ogóle religie, wierzenia i obyczaje Wschodu lub Czarnego Lądu, że są egzotyczne, tylko dlatego, że są żywymi siłami życia, historii i cywilizacji. Tym bardziej warto zwrócić uwagę na wyżej omówioną pracę o buddyzmie. Jest ona bowiem pisana z pozycji jak najbardziej współczesnych.

zsm.

O „ANTOLOGII POEZJI INDYJSKIEJ"

RISZI NODHAS

PRA-ŹRÓDŁO

Od prawieków
Twego życia wzbierający prąd
przez żyły nam płynie.

Nie chwieje się, nie opada nigdy,
ani też ginie wśród piachów martwoty.
Swiatłością lotną, twórczym Tyś jest pędem
i cichą głębią Myśli, o Potężny!

Ty, przedwieczny Powierniku boskich władz,
uderz w nas Twą potęgą,
by w dojrzałość męską urosły nasze dni.

(Z ksiąg *Rigwedy*)

TIRUWALLUWAR (I w. przed Chr.)

Z KSIĘGI MĄDROŚCI, „KURAL"

Cóż warta jest wiedza, jeśli nie uczy nas wielbienia świętych stóp Tego, który jest mądrości absolutnej źródłem?

Człowiek, co nie wie czym jest miłość, podobien jest drzewu wyschniętemu wśród nagiej pustyni; nie ujrzy on prawdziwego szczęścia, aż się to drzewo liściem zielonym okrasi.

Pomoc choćby drobna, w godzinę największej dana potrzeby, przewyższa wszystkie bogactwa ziemi.

Wielkodusznością przebaczenia zawstydź i pokonaj tych, którzy u swym pysznym szaleństwie krzywdę ci wyrządzili.

Przyjaźń godnych i mocnych jest jak przybierający księżyc; lecz przyjaźń głupców jeno szkodę przynosi i jest jak drżące światełko, znikoma...

Powyższe utwory zaczerpnięto z obszernej antologii przekładów poezji religijno-filozoficznej Hindusów „wszystkich wieków i prowincji" w 7 tomach.

Tłumaczka p. Wanda Dynowska, znana szeroko w Indiach pod nazwiskiem U m a d e v i, przebywa stale w tym kraju od dwudziestu kilku lat; jest niezmordowaną pracownicą na polu kulturalnego zbliżenia między Indiami a Polską. Celem krzewienia w Polsce wiedzy o Indiach założyła ona w Madras wydawnictwo pod nazwą Biblioteki Polsko-Indyjskiej, w której ramach ukazało się dotąd z górą 40 książek, zawierających monograficzne opracowania i przekłady. Większość tych dzieł wyszła spod pióra założycielki wydawnictwa.

P. Dynowska interesuje się głównie literaturą religijno-filozoficzną i ezoteryczną Indyj, zarówno starożytnych jak i współczesnych, aczkolwiek nie zaniedbuje zagadnień społeczno-kulturalnych. Rozporządzając fachowym przygotowaniem (znajomość sanskrytu i innych języków indyjskich) oraz poetyckim talentem, jest Umadewi-Dynowska tłumaczką, do której czytelnik może mieć pełne zaufanie.

Z zapowiedzianych przez tłumaczkę siedmiu tomów *Antologii* ukazało się dotąd pięć; reszta przygotowana jest do druku. Pierwsze wydanie omawianego dzieła rozeszło się szybko po świecie; obecnie wychodzi już drugie.

Przyjrzyjmy się bliżej *Antologii Pieśni Indyjskiej*:

Tom pierwszy zawiera przekłady z sanskrytu, czyli klasycznego języka Indyj. Mamy tu przekrój całej sanskryckiej literatury od prastarych *Hymnów Rigwedy* do literatury buddyjskiej i szajwinistycznej Kaszmiru. Obszerny wstęp hinduskiego pisarza Anirwana i samej tłumaczki wprowadza czytelnika w swoistą aurę duchową i krąg filozoficzno-religijnej myśli Hindusów.

Tom drugi mieści przekłady z poezji tamilskiej. Tamilowie, potomkowie przedaryjskich mieszkańców Indyj, już przed dwudziestu dwu wiekami wytworzyli wysoką kulturę i literaturę. W lekturę poezji tamilskiej wprowadza nas artykulik tłumaczki pt. *Nieco o kulturze tamilskiej*. Na czele wyboru figuruje fragment słynnego poematu dydaktycznego *Kural*, napisanego przez filozofa, prawodawcę i poetę nazwiskiem Tiruwalluwar (żył w I w. przed Chr.). Wybór kończą współcześni poeci tamilscy. Czytelnik polski ma możność zetknięcia się tutaj z zupełnie u nas nieznaną literaturą jednego z najstarszych narodów Indyj.

Tom trzeci poświęcony jest poezji w języku *hindi*, jakim dzisiaj mówi znaczna część ludności Indyj pochodzenia aryjskiego. Mamy tu przekłady 31 poetów, między którymi figurują Kabir Mirabai (poetka), genialny Tulsidas oraz Swami Rama Tirtha (1873—1906).

Tom czwarty zawiera przekłady z poezji gudżerackiej. Język *gudżerati* zajmuje poczesne miejsce wśród języków indyjskich. Dodajmy, że był to język ojczysty Mahatmy Gandhiego. Z szeregu poetów gudżerackich wymienię jedynie słynnego B. V. Thakora, zwanego u nas Tagorem, oraz przyjaciół Polski w osobach Umaszankar Dżosziego i Harisczandra Bhatta (zm. w r. 1951), pracownika naszego konsulatu w Bombaju, odznaczonego krzyżem *Polonia Restituta* za szerzenie wiedzy o Polsce w Indiach.

Tom piąty reprezentuje poezję w języku *marathi*, poprzedzoną obszernym artykułem pt. *Mistycy chrześcijańscy a hinduscy*. Przekłady 21 poetów, „wielkich świętych Maharasztry", dają czytelnikowi przegląd poezji marathijskiej od czasów najdawniejszych do nam współczesnych.

Do wielkiego cyklu przekładów poezji indyjskiej należy także tłumaczenie słynnego poematu religijno-filozoficznego pt. *Bhagawadgita* [2]. Poemat ten napisany przed wielu wiekami w języku sanskryckim, na-

---

[1] *Antologia pieśni indyjskiej...* Madras (Indie), 1. wyd. 1950—1956; 2. wyd. 1959. Nakładem Biblioteki Polsko-Indyjskiej.

[2] *Bhagawadgita* — Pieśń Pana, Madras, 1. wyd. 1947; 2. wyd. 1956, tamże.

leży do najdziwniejszych utworów w literaturze całego świata. Przełożono go na wiele języków, w tym dwukrotnie na język polski. Przekład Wandy Dynowskiej poprzedzają uwagi hinduskich uczonych tej miary, co S. Radhakrishnan, wielki znawca filozofii indyjskiej, B. L. Atreya, prof. uniwersytetu hinduskiego w Benares, oraz Umaszankar Dżoszi. Ich artykuły pozwalają naszemu czytelnikowi zrozumieć, czym jest *Bhagawadgita* dla Hindusów i dla całej ludzkości.

Jeszcze kilka słów o stronie filologicznej i artystycznej przekładów Wandy Dynowskiej. Ogólnie biorąc, ściśle i z oryginału tłumaczy ona jedynie poezję w języku sanskryckim; przekładów poezji w innych językach, takich jak tamilski, gudżeracki itd. dokonuje bardziej swobodnie, wydatnie korzystając z pomocy swych hinduskich przyjaciół, specjalistów od danej literatury.

Przekład *Bhagawadgity* Wandy Dynowskiej trzeba uznać za najlepszy z dotychczasowych polskich przekładów, chociaż indianista-filolog mógłby zgłosić pewne zastrzeżenia co do interpretacji niektórych terminów i pojęć, a i polonista miałby niejedno do powiedzenia. Przekłady W. Dynowskiej, żyjącej od wielu lat w środowisku językowym obcym, mają bowiem silne naleciałości stylu młodopolskiego z predylekcją do wyrazów złożonych (typu *bez-ład, mocno-orężny, dziewięciobramny* itp.), archaizmów, dużych liter przy rzeczownikach abstrakcyjnych, imiesłowów typu *zanurzon, zawart* itd., itd. Wszystko to sprawia, iż język omawianych przykładów jest dla dzisiejszego czytelnika niezbyt komunikatywny i atrakcyjny. Wiersz polskiego przekładu jest z reguły (przy nielicznych wyjątkach) pozbawiony rymu i regularnego rytmu, co go pod względem formy znacznie oddala od oryginału.

Te jednakże zastrzeżenia bynajmniej nie umniejszają wielkiej zasługi Wandy Dynowskiej przyswojenia naszemu językowi skarbów poezji hinduskiej. Przekłady jej, dokonane z wielkim znawstwem życia i literatury Indyj, tchną poetyckim urokiem i zagrzewają ciepłem prawdziwego wzruszenia. Na pewno zasługują na to, by zainteresowały się nimi instytucje wydawnicze w kraju.

Franciszek Machalski

Résumé

Jean Colin était peintre. Sa peinture dense, concrète me parait de la qualité la plus râre parmi celle des peintres de sa génération. Ce jeune homme dont les deux expositions à Paris et une à Amiens avaient trouvé un écho inattendu, averti de tout ce qui se passait dans l'art, me semble avoir été un des créateurs les plus libres de sa génération, par ce que le plus dégagé des modes, des engouements de ses contemporains. Il est facile de méconnaitre aujourd'hui une peinture si discrète, si proche de l'étude de la nature, si étrangère aux formes volontairement abstraites ou demiabstraites. Dans une génération où Pollock et Mathieu font loi, où chaque peintre croit où feint de croire que les énormes musées imaginaires d'un Picasso ou d'un Malraux l'ont inspiré tout aussi directement, Jean Colin enracinné en son terroir qui pour lui comptait plus que tout, se nourrissait d'une tradition infiniment plus restreinte, avant tout européenne et française.

Frappé à vingt neuf ans par un mal devant lequel toute la médicine mondiale est impuissante, Jean Colin mène jusqu'au bout un combat précis, raisonné, acharné contre la dernière lassitude de son corps qui de plus en plus se refuse de servir.

Incapable de peindre, depuis l'automne tardif 1957, il tente encore de dessiner avec une ligne déjà tremblante.

Puis, ce n'est que l'écriture.

Souvent la plume ne quitte pas sa main de toute la journée, jusqu'au moment où il n'aura plus la force de la tenir. Dans ses notes le même goût de précision, de clarté, le même goût de la matière — ses dernières lectures:

J. Green, Jouhandeau, Pascal, Proust. En écriture comme en peinture, il montre un sens de la touche juste, jamais forcée, quel dégoût pour la facilité; joie, oubli de son supplice journalier dès qu'il peut écrire.

Toute son oeuvre est noyée dans la contemplation, dans cette attention si parfaite qu'elle devient prière. Ce qui frappait en lui c'était précisément cette capacité d'attention silencieuse, continue et admirablement compréhensive, chaque être humain, depuis les plus proches qu'il aimait d'un amour vigilant toujours actif, jusqu'au passant qu'il croisait dans la rue. La même attention, une réelle communion le liait à la nature, les oiseaux qu'il épiait de sa fenêtre encore les derniers jours de sa vie et dont il suivait avec ravissement les habitudes et les trajectoires dans le ciel, le ciel avec ses nuages, les arbres qu'il chérissait, mais aussi chaque objet dans sa chambre choisi, caressé, contemplé.

Une publication paraitra prochainement contenant des reproductions de ses toiles et de ses dessins accompagnés de ses textes concernant la peinture.

J'en connais peu de plus riches en analyse, en suggestion, en expérience picturale, prises sur le vif du travail.

Ce jeune peintre de faible santé, engrené dans mille difficultés de la vie, vivant entre Amiens — sa maison natale, ses proches, à l'ombre de cette cathédrale qu'il connaissait et aimait comme l'être le plus cher, et la Corrèze, qui avec ses bois, son paysage violent et grandiose, était aussi sa patrie, ce jeune homme nous a quitté à 32 ans après trois années d'une lente torture.

Qu'a-t-il donné à ceux qui l'ont connu dans cette vie? Une lumière dont lui-même n'a jamais été conscient, et une générosité unique.

Il s'agit qu'à travers sa peinture, à travers ses textes, d'autres puissent aussi se nourrir de lui.

L'auteur examine en premier lieu la structure de cette discipline scientifique qu'est la physique. Il caractérise tout d'abord les différents types de propositions apparaissant dans les sciences physiques et il montre l'ensemble des pro-

blèmes que soulevait leur nature. Ensuite il présente l'historique des conceptions relatives à la structure de la physique. Dans la première période l'auteur prend en considération la théorie de la science élaborée par Aristote et ses continuateurs, et ensuite les essais entrepris par Bacon, Galilée, et Newton, pour la modifier. La deuxième période n'est autre que la reconstruction empirique de la physique, effectuée sous l'influence de Hume, trouvant son expression la plus parfaite chez J. St. Mill et les positivistes. La conception tout à fait moderne de la physique a été avancée seulement au XXe s. (Poincaré et Duhem) et réalisée avec hardiesse par les théoriciens de la science appartenant au „Cercle de Vienne" et aux courants analogues.

Les propositions particulières dans l'ensemble de la physique ne peuvent pas être traitées séparément. Il n'y a pas, dans le système, de propositions absolument élémentaires; par conséquent il n'y a pas de hiérarchie, d'ordre absolus de propositions. Il existe entre ces propositions, dans le système, des liens multiples et variés. On pourrait dire que la physique moderne se présente à la façon d'un réseau irrégulier. Nous sommes néanmoins en état de distinguer, dans le système certaines parties spécifiques. Sous l'influence de Carnap on y distingue notamment: 1⁰ le système logico-mathématico-physique formalisé (ce qu'on appelle le calcul); 2⁰ l'ensemble des propositions empiriques; 3⁰ le système des déterminations et des règles dont la fonction est d'accorder le calcul et les données de l'observation (ce qu'on appelle l'interprétation). Tous ces éléments sont liés étroitement les uns avec les autres. Cependant si nous concentrons notre attention sur la première partie, nous obtenons la physique théorique, dans le cas de la seconde — c'est la physique empirique.

L'article comprend quatre parties:

La première nous présente les théories cosmogoniques des physiciens-philosophes pré-platoniciens. Leurs vues cosmongoniques peuvent être considérées comme une première théorie, naïve encore, de l'évolution, ayant pour base la conception moniste de l'être.

Dans la deuxième partie, l'hypothèse de la génération spontannée qui nous est montrée a pour fond les opinions philosophico-astronomiques d'Aristote et des penseurs médiévaux.

La troisième partie résume les opinions des biochimistes contemporains (en premier lieu celles d'Oparin) sur le problème de la biogénèse.

Dans la quatrième partie l'auteur commence par faire des distinctions d'ordre méthodologique; puis il nous présente l'interprétation philosophique de la possibilité de l'évolution, principalement dans son aspect biogénétique. Les sciences, tout comme la philosophie, admettent les hypothèses des biochimistes, car celles-ci concernent le problème des lois auxquelles se soumet le comportement de la matière au moment du passage au stade organique. Toutefois le processus ainsi décrit par les biochimistes ne peut fournir de cause adéquate à l'origine de la vie; celle-ci, dans le seul cas où existe une cause proportionnelle, n'est pas, en vertu du principe de raison d'être, contradictoire. Et l'article émet l'hypothèse que justement la présence immédiate de l'Absolu à tous les stades du devenir dans l'être peut fournir cette cause proportionnelle.

Wacław Staszewski: L'évolution dans l'astronomie . . 802

L'auteur examine l'évolution de l'astronomie moderne et constate que l'essor de la physique et de la technique ont rendu possible une connaissance plus exacte de l'univers dans sa structure et dans ses dimensions. Non seulement notre système solaire, mais aussi les innombrables nébuleuses, dont la notre, nous livrent leur secrets. Cependant cette connaissance est loin d'être parfaite. Notamment l'origine de notre système planétaire (Kant, Laplace, Jeans, Schmidt et.) comme la formation de l'univers (Gamow, Hoyle) ne cessent d'etre discutées et les différentes théories laissent la question toujours ouverte.

On espère que le nouveau radiotéléscope, actuellement en construction aux Etats-Unis et dont la portée s'élèvera à quelques 38 milliards d'années-lumière, pourra fournir des nouvelles données et contribuer ainsi à éclaircir le problème.

Le philosophe définira le miracle comme l'intervention d'un facteur externe donnant lieu à un fait observable en dérogation aux lois de la nature.

La question est de savoir si un semblable facteur existe réellement et si son intervention est pensable. Le naturaliste le nie, le tenant du surnaturel l'affirme. Les deux positions sont contradictoires. Si donc l'une est démontrée fausse, l'autre en conséquence sera vraie. C'est ainsi que C. S. Lewis, dans son ouvrage *Le miracle*, montre que le naturalisme est intenable parce que irrationnel.

Mais est-il possible d'affirmer un fait s'opposant aux lois de la nature? Cette question relève d'une autre: quelles sont ces lois? La science les réduit aux rapports constants qu'on peut observer entre des phénomènes données et les exprime en équations mathématiques. Il fut un temps où le déterminisme s'y appuyait pour dire que l'ordre du monde est immuable qu'on peut donc tout prévoir et tout expliquer. Ceci pour autant n'exclue pas encore la possibilité d'un imprévu; les lois de la nature restent toujours dans quelque mesure relatives, leur nécéssité n'est donc pas absolue. Le monde pourrait être autrement ordonné sans être contradictoire. Ceci est confirmé par les lois de l'indétermination dues à Heisenberg.

On peut rendre compte du miracle autant du point de vue déterministe que dans la perspective de l'indéterminisme. Dans le premier cas l'action d'un facteur étranger est manifeste puisque la nature ne réalise pas d'imprévus. Dans le second, cette intervention est plus probante que l'alternative, peu vraisemblable, d'une dérogation spontanée à ses lois, due à la nature elle-même.

Bref, l'indéterminisme admettra plus facilement l'éventualité du miracle, encore qu'il lui sera difficile de le montrer concrètement. C'est tout le contraire lorsqu'il s'agit du déterminisme.

L'article constitue une critique de l'étude dûe à M. l'Abbé Stanisław J. Góra: „La recontre avec Teilhard de Chardin (quelques remarques du métaphisicien au sujet du livre *Le*

Phénomène humain) — Znak, le numéro 70, d'avril de l'année courante, pp. 445—471.

M. l'Abbé Góra fait du P. Teilhard un tenant de la génération spontannée. Cependant cette notion fut superflue dans la vision teilhardienne du monde parce que le jésuite français se prononça pour l'hylozoïsme qui nous laisse parler seulement de l'évolution de la matière déjà vivante. Le P. Teilhard n'acceptait pas pour la vie un zéro temporal absolu et présentait l'apparition des phénomènes vitaux comme la transition brusque des formes imperceptibles de la vie aux formes perceptibles de celle-ci (de la prévie à la vie proprement dite ou simplement à la vie).

Selon M. l'Abbé Góra il est douteux que l'on puisse, en parlant de l'évolution biologique, séparer le point de vue des sciences de la nature du point de vue de la métaphysique. Or, l'auteur du présent article tâche de démontrer en analysant la méthode epistémologique des sciences biologiques, que cette délimitation conduisant dans le domaine de la théorie de l'évolution biologique au programme purement phénomènologique, est possible à exécuter bien que sa réalisation est chez le P. Teilhard fortement défectueuse.

M. l'Abbé Góra, en attribuant faussement au P. Teilhard l'idée de la génération spontanée, fait fonder l'attitude négative vis-à-vis de cette idée sur les expériences de Pasteur. Néanmois, comme l'a démontré P. M. Périer dans son livre *Le Transformisme, l'origine de l'homme et le dogme catholique*[3], Paris 1938, pp. 155—156, Pasteur n'a nullement établi l'impossibilité de la génération spontannée. L'argumentation de Périer est en bon accord avec les vues personnelles de Pasteur lui-même, qui était d'avis ne pas avoir démontré que jamais il n'existe de génération spontanée, car „dans cet ordre de matière on ne peut prouver la négative".

Selon M. l'Abbé Góra les raisons presentées par le P. Teilhard dans *Le Phénomène humain* en faveur de la théorie du transformisme possèdent, du point de vue de la métaphysique, une certaine probabilité, mais ne peuvent pas convaincre l'esprit critique. Mais il est difficile de ne pas voir aujourd'hui dans ce jugement un anachronisme. M. l'Abbé Góra n'aperçoit pas qu'en ce moment on peut seulement discuter sur la question de savoir dans quelle

mesure l'évolution des formes organiques est déjà prouvée ou reste seulement plus ou moins probable ou constitue une hypothèse ne s'appuyant encore sur aucun fait certain.

Chronique

TREŚĆ ZESZYTU



IN HOC

SIGNO

VINCES